BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

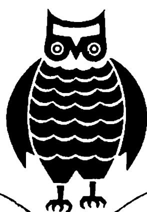


Antony Flew

Dios y la filosofía



BIBLIOTECA DE FILOSOFIA



Editorial "EL ATENEO" ofrece una Biblioteca de Filosofía en la que procurará presentar las obras de más relieve en el campo de la creación y de la interpretación que actualmente prestigian el viejo y siempre vigente ámbito del pensamiento filosófico. Pero también abarcará esta biblioteca varios otros temas que, sin pertenecer —formalmente hablando— a la filosofía, constituyen un campo de incitación ineludible para todos los que cultivan metódicamente esa disciplina o se interesan simplemente por ella. Las ciencias particulares abren día a día nuevas rutas que el filósofo no puede desconocer, y son éstas las que nuestra biblioteca también invita a recorrer a sus lectores.

Volúmenes publicados:

El pensamiento francés actual, por E. Morot-Sir
Buda, por Henri Arvon
Hacia la teoría del hombre, por Pierre Vendryès
Los orígenes de la filosofía, por D. A. Hyland
Historia del existencialismo, por Pietro Prini
El tiempo, cuarta dimensión de la mente, por Robert Wallis
Dios y la filosofía, por Antony Flew
La lógica formal, por A. Virieux-Reymond

ANTONY FLEW

Dios y la filosofía



LIBRERIA "EL ATENEO" EDITORIAL
BUENOS AIRES - LIMA - RIO DE JANEIRO - CARACAS - MONTE
MEXICO - BARCELONA - BOGOTA

Biblioteca de Filosofía
Director: Jorge L. García Venturini
Título original: God and Philosophy
Editado por Hutchinson & CO (Publishers) LTD, Londres

Traducción de Marcelo Pérez Rivas

Queda hecho el depósito que previene la ley.

Librería, Editorial e Inmobiliaria, Florida 340, Buenos Aires.
Fundada en 1912 por don Pedro García.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

INDICE

PARA ANNIS FLEW
*"Tómanos, amor, al libro y a mí,
los dos juntos."*

PREFACIO

Los únicos cambios posibles en esta nueva edición han consistido en la corrección de errores tipográficos —pocos pero molestos— y en el remplazo del prólogo original por el presente. Aquel original pareció entonces necesario: "Primero, para alertar acerca de ciertas convenciones mantenidas a lo largo del texto y tratar de justificarlas y, segundo, para reconocer deudas mayores". Aquí, en cambio, tomaré como evidentes las convenciones relativas a numeración de párrafos y las referencias entre paréntesis apoyadas en una bibliografía final; al mismo tiempo, me limitaré a mencionar, sin preocuparme por justificarla, la práctica de consolidar todas las citas en un mismo estilo tipográfico, tal como se sigue en todas partes.

Mientras escribo, ocho años más tarde e inmediatamente después de una nueva y atenta lectura de mi grueso archivo de noticias bibliográficas publicadas y de comentarios privados, me parece claro que lo que debo destacar aquí con particular énfasis es la naturaleza y propiedad de mi presunción de ateísmo. Y es que ello determina la estructura total del libro y son muchos los que han opinado que ese punto perjudica la cuestión principal que se considera en él.

Esta presunción es puramente metodológica. Se vincula solamente con la necesidad de aportar pruebas. No existe precisamente ese supuesto en ninguna de las estructuras del libro en su totalidad, y muchos son los que han pensado que se trataba de la presunción de inocencia del Derecho Consuetudinario inglés. Aceptar tal cosa nos llevaría a aceptar que corresponde al fiscal probar —si puede— que el acusado es culpable, y no al contrario.

Confundir esta presunción del Derecho Consuetudinario con alguna presuntuosa afirmación radical de la inocencia real o probable de todos los acusados ("en nuestra podrida sociedad") sería tan absurdo como la afirmación misma de tal cosa. No hay, por lo tanto ni mala fe ni contradicción en el acusador cuando insiste en que acepta sinceramente la presunción de inocencia del Derecho Consuetudinario y que, por lo tanto, admite que el juicio debe ser conducido estrictamente de acuerdo con ella, mientras que, al mismo tiempo, sostiene enérgicamente que el acusado es realmente culpable y tal cosa es factible de ser probada.

Con las debidas modificaciones, lo mismo se aplica a mi presunción de ateísmo. Ella consiste en mi insistencia acerca de que corresponde al teísta: primero, exponer el concepto de Dios que se propone emplear; y, segundo, presentar razones suficientes como para garantizar que tal concepto tiene aplicación, es decir, que tal Dios existe. Insistir en este punto de a quién corresponde aportar las pruebas está totalmente de acuerdo con el compromiso teísta más absoluto. Cuando por ejemplo, Santo Tomás de Aquino presentó en su Suma Teológica *las Cinco Vías como pruebas demostrativas en contra de las premisas del ateísmo naturalista, no estaba, por esa razón, abandonando su fe. Tampoco es razonable interpretar que ese principio metodológico obliga a que el teísta haya llegado a su posición presente por medio de algún programa de investigación aislada a partir de una posición teísta. La presunción de ateísmo pertenece al contexto de la justificación y no al del descubrimiento.*

Para nuestro propósito actual, la palabra "ateo" debe interpretarse como implicando algo mucho menos positivamente negativo de lo que hoy es usual. Deseo que el prefijo original griego "a" se lea en la palabra "ateo" como en otros vocablos grecoingleses tales como "amoral", "atípico" o "asimétrico". Un ateo se trasforma, entonces, no en alguien que afirma categóricamente la no existencia de Dios, sino en la persona que, simplemente, no es un teísta.

Mientras el agnóstico tiene que haber aceptado alguna idea de Dios como coherente e inteligible sin llegar a una conclusión definida sobre si esa idea tiene aplicación en los hechos, nuestro ateo tiene que exigir alguna

explicación de la idea clave antes de poder comenzar a tomar en consideración cualquiera de las proposiciones que el teísta quiere ponerle delante para que crea en ellas.

Ésta es una de las razones por las cuales aquí debe darse a la palabra "ateísmo" el sentido poco usual que acabamos de explicar. Y es que solo dando esta interpretación nuestra presunción de ateísmo requerirá que la apologética sistemática lo sea verdaderamente, tal como se insiste más abajo, en el capítulo 2, "Comenzando por el principio". Otra razón reside en que solo con esta interpretación la obligación de aportar pruebas corresponde claramente al teísta, y ello se ve sin duda alguna. El punto crucial está en que, hasta el punto en que el teísta postula la existencia de su Dios, los inventarios ontológicos del teísta y del ateo son los mismos. Nuestro ateo, sin llegar a atreverse a negar lo que afirma nuestro teísta, ha de exigir, sin embargo, alguna buena razón para admitir un punto que va más allá y carece de todo paralelo: "Las entidades no deben multiplicarse más allá de la necesidad."

Quien desee leer más ampliamente sobre "la presunción del ateísmo" y su defensa puede consultar el trabajo publicado con ese título en el Canadian Journal of Philosophy *de setiembre de 1972 (Vol. II, num. 1).*

En el prefacio original yo expresaba: "Si los comentaristas o los lectores todavía piensan que los argumentos que se consideran no representan con verdadera fuerza la defensa del teísmo cristiano —y estoy seguro de que muchos pensarán así— espero que se pregunten dónde, por escrito, puede encontrarse una defensa mejor (1.17). Si esta reflexión condujera a que alguien probara sus propias fuerzas escribiendo una apologética sistemática y progresiva, que genuinamente comience por el principio, quedaré muy satisfecho." Esa satisfación no me ha llegado, aun cuando dos o tres de los que pensaron que la defensa pudo ser mejor se hicieron la pregunta que yo planteara. Sus respuestas, cuando las encontraron, se limitaron a agregar ítem —y en menor número de lo que ellos creyeron— a la lista notablemente informe mencionada en el parágrafo 1.17.

Parece, pues, que la situación era y continúa siendo tal como la pensé cuando escribí Dios y filosofía. No

existe obra que "desarrolle una apologética sistemática y progresiva y comience verdaderamente por el principio" y que sea generalmente considerada por los teístas cristianos contemporáneos como racionalmente adecuada para contener las creencias que ellos, sin embargo, sostienen. A menos que —y hasta tanto— se llene este vacío, los cristianos y quienes no lo son deben sospechar razonablemente que ello reside en que no existe razón suficiente que justifique esas crencias. Que se incline —y hay muchos en estos tiempos— a responder contrastando de manera complaciente la fe con la razón, debería tener en cuenta primero las consideraciones recomendadas más abajo, en el capítulo 8.

Mis amigos los profesores J. J. C. Smart, H. J. McCloskey y R. F. Atkinson, y el señor I. C. Tipton, leyeron la obra al salir de mi máquina e hicieron muchas sugerencias. Sin su ayuda ofrecida con generosidad, el producto final hubiera sido mucho peor. La señora I. M. Marshall se las ingenió de alguna manera para pasar todo ello a máquina en los intervalos que le dejaron las tareas de secretaria de dos departamentos diferentes y muy activos, y se mostró siempre paciente ante los pedidos de mecanografiar revisiones sucesivas. A esta lista de acreedores agrego ahora la de aquellos comentaristas y corresponsales de quienes he aprendido y, especialmente, la de los que me mostraron la necesidad de una consideración y expresión más amplias de mi principio estructural fundamental la presunción de ateísmo.

ANTONY FLEW
Departamento de Filosofía
de la Universidad
Whiteknights
READING RG6 2AA

Enero de 1975

1

LOS OBJETIVOS DEL EJERCICIO

1.1 El objetivo principal de este trabajo consiste en desarrollar y examinar una defensa del teísmo cristiano; y, al hacerlo, proveer de una introducción a la filosofía de la religión, y de este modo a la filosofía en general. El propósito secundario se complementa felizmente con el primero; porque los argumentos en favor de Dios y de la inmortalidad no solamente juegan una parte a menudo crucial en los escritos de la mayoría de los filósofos clásicos; sino que otras argumentaciones, que son característicamente filosóficas, también parecen ser mucho más frecuentes en la apologética y la contra-apologética religiosa que en otras áreas de controversia. (Véase, por ejemplo, en este mismo capítulo, 1.6, 1.8-1.14, y 1.25.) Intentar nuestro objetivo principal es negarse a aceptar una tesis que se atribuye a Karl Barth, quien es probablemente el más destacado teólogo protestante de nuestro tiempo: "La fe no puede discutir con la incredulidad: solamente puede predicarle."

1.2 Aceptar tales conceptos sería desesperar no solamente de la razón sino de la solidaridad humana. Sería aceptar una especie de racismo religioso en el cual los que se salvan y los convictos fueran, por lo menos en este aspecto crucial, diferentes tipos de criaturas. Sería reconocer una guerra fría de la mente en la cual no podría haber lugar para el diálogo genuino y fértil entre el iluminado y el que permanece en la oscuridad. Por supuesto, la única razón suficiente para rechazar estas u otras conclusiones no reside en que no estén de moda, o sean des-

agradables, sino en que son falsas. Si en verdad fuéramos radicalmente diferentes por debajo de nuestra piel, este hecho, como cualquier otro, tendría que ser aceptado; aunque quizá valga la pena, simplemente, observar que aun si fuera un hecho no nos autorizaría en cuanto tal, para tratar sin la debida consideración a los que son diferentes.

1.3 Sin embargo, la afirmación barthiana parece ser falsa o, por lo menos, una petición de principio. Tomada en su expresión literal es claramente falsa. Porque en ese nivel su verdad sería incoherente con respecto a la existencia de toda la tradición de una apologética cristiana argumentada, una tradición que comienza con algunas de las enseñanzas de San Pablo, sigue con los escritos de Justino Mártir y el *Contra Celsum,* de Orígenes, alcanza una cúspide medieval en la *Summa contra gentiles,* de Santo Tomás de Aquino, y todavía continúa, en el mundo moderno, en innumerables libros y panfletos, conferencias y artículos, charlas y sermones. Si, por otro lado, la declaración barthiana debe interpretarse como una aceptación de la verdad evidente de que la fe, durante siglos, ha discutido de hecho con la incredulidad (pero, al mismo tiempo, sosteniendo que todo este esfuerzo ha estado, de alguna manera, mal orientado), lo que afirma aquí y ahora no es más que una petición de principio. Por otro lado, y de modo paradójico, la afirmación va dirigida contra el creyente. Porque en esta interpretación lo que se implica es que no hay literalmente nada que pueda decirse en favor de la religión cristiana o que pueda presumirse, en favor de sus supuestos teístas. Significa que no existe razón alguna para creer que esa religión es verdadera, o que el objeto de su adoración exista en realidad. Es posible que un juicio de este tipo deba aceptarse, al final, como conclusión, pero nunca podría ser el punto de partida de cualquier persona intelectualmente responsable (menos aún tratándose de un teólogo cristiano).

1.4 Una apreciación similar puede advertirse —lo cual es mucho menos sorprendente— por detrás de las actitudes de muchos de nuestros contemporáneos seculares; aquellos que consideran toda cuestión con respecto a la verdad de las creencias religiosas como ubicadas más allá del área de las discusiones racionales. Este

punto de vista asume muchas formas; por lo general viene como el acompañamiento tácito de algún tipo de oferta de explicaciones sociológicas o psicológicas. Pero las implicaciones son siempre una petición de principio y, por otro lado, ofensivas. Es evidentemente una petición de principio suponer que creencias en cuyo apoyo se ofrecen constantemente argumentos deben ser falsas. Sin embargo, especialmente si las púas están envueltas en abundantes expresiones en relación con el respeto debido a las convicciones religiosas de las personas, podría parecer mucho menos ofensivo expresar el supuesto complementario de que ninguno de los que han sostenido estas creencias sean capaces de ofrecer como defensa algún argumento presentable. Sin embargo, la manera más sincera de demostrar respeto hacia alguna convicción que no se comparte, ¿no es acaso ofrecerle la consideración de un rechazo razonado?

1.5 Quizá valga la pena señalar que Sigmund Freud, que desarrolló su descripción psicoanalítica sobre la persistencia y atractivo de las creencias religiosas bajo el sugestivo título de *El futuro de una ilusión*, distinguía siempre de manera escrupulosa entre las cuestiones con respecto a las evidencias de tales creencias, o sobre su verdad o falsedad, y las cuestiones con respecto a sus orígenes psicológicos. Solamente cuando acepta con demasiada facilidad "la incontrovertible falta de autenticidad de las ideas religiosas", y a causa de eso, comienza a concentrar su "atención en su origen psíquico". Sugiere, entonces, que todas y cada una de ellas son "ilusiones, el cumplimiento de los más antiguos, fuertes y más insistentes deseos de la humanidad": en su sentido de "ilusión", como aquella idea en la cual "el cumplimiento de un deseo es uno de los factores importantes en su motivación", sea o no de hecho un error. "El secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos." (Freud, págs. 51-55.)

1.6 La tesis de lo indiscutible del contenido de las creencias religiosas se sostiene a veces afirmando que ésta es una esfera en la cual las personas suelen ser particularmente irracionales; y que todas o casi todas las razones que suelen proponerse aquí son otras tantas racionalizaciones. Esto parecería implicar una evaluación poco realista de lo que ocurre en otras áreas. Pero aun si hubiera que conceder las premisas, las consecuencias

no se seguirían de ellas. Porque la presencia de la irracionalidad debe implicar siempre la posibilidad de la racionalidad. Ser irracional, precisamente, consiste en negarse a considerar evidencias pertinentes, aun cuando se sepa que son tales; aceptar una posición, negándose, al mismo tiempo, a admitir sus consecuencias lógicas necesarias, o mientras se insiste, a la vez, en mantener otra cosa que es abiertamente contradictoria, etcétera. Pero dondequiera que estas concepciones sean aplicables, sus correlativas también lo serán: todo lo que de hecho resulta ser irracional puede, por el contrario, haber sido racional. Es similar el argumento que se aplica en el caso de las racionalizaciones. Porque *racional* e *irracional*, así como *mayor* y *menor*, o *cóncavo* y *convexo*, son términos correlativos de modo inseparable; de la misma manera, el concepto de *racionalización* deriva y es parasitario del concepto de *auténtica razón*. Todo aquel que crea estar en condiciones de denunciar en cuanto tal una racionalización debe saber cómo se reconoce una razón auténtica; porque sería imposible explicar lo que es una racionalización a menos que se lo haga en los términos del contraste implícito con "razón auténtica". En la medida en que uno sea capaz de decir que éste no es el auténtico McCoy, es necesario saber anteriormente quién debiera ser el auténtico McCoy. La consecuencia es que, en este campo, la discusión inteligente puede ser mucho más difícil que en otros campos; pero no que sea imposible.

1.7 Otro argumento a favor de la conclusión más fuerte, quizá más persuasivo, afirma que, como es bien conocido no puede esperarse probar o falsificar afirmaciones acerca de la existencia de Dios; y que la religión en general pertenece a la provincia de la fe, no a la de la razón. Pero este hecho, que se supone evidente, no puede darse por aceptado sin discusión. Muchos de los filósofos más grandes —Santo Tomás, Descartes, Leibniz y Berkeley, entre otros— han presentado lo que para ellos eran pruebas; y ha sido y sigue siendo una parte esencial de la doctrina de la más poderosa y numerosa de las confesiones cristianas que "el Dios único y verdadero, nuestro Creador y Señor, puede conocerse a través de la creación mediante la luz natural de la razón humana" (Denzinger, parágrafo 1806). Este dog-

ma fue definido de manera formal por el Primer Concilio Vaticano, y su formulación está incluida dentro de una cláusula de anatema: "Si alguien negara... que sea anatema." La implicación es que se trata de una doctrina esencial, que negarla significa negar el catolicismo romano; y que la falsificación de esta pretendida posibilidad de conocimiento certero constituiría una refutación de la totalidad del sistema, considerado como un sistema y no como una lista de dogmas separados y sueltos (8.12). En lo que concierne a la falsificación, surgen sin duda varias complicaciones, que señalaremos más adelante a medida que se vaya presentando la ocasión. Por el momento será suficiente con insistir en la diferencia entre producir una prueba y ser convincente. Esta distinción vital es pasada por alto demasiado a menudo, especialmente cuando se dicen cosas como: "Es inútil discutir con él, porque nunca será usted capaz de demostrarle que está equivocado." Es posible que, por desgracia, la persona a quien se refiere sea tan fanática que aun los mejores argumentos la dejen intacta en su afirmación errónea; y que por lo tanto se coloque fuera del dominio de la discusión racional. Sin embargo, la convicción es una cosa y la prueba otra: su prejuicio es tan incapaz de invalidar una prueba como su validez es impotente para garantizar la aceptación [P. Edwards (2)].

1.8 La idea de que la fe y la razón son ambas soberanas en dos ámbitos totalmente separados es también una de las concepciones que, junto con otras íntimamente relacionadas con ella, deberemos examinar en detalle en el capítulo 8. Las cuestiones sobre la necesidad, los alcances y la dirección de la fe se plantean solamente cuando se ha agotado la evidencia. Para citar las cáusticas palabras de John Locke: "Encuentro que cada secta, en la medida en que la razón la ayuda, está dispuesta a hacer uso gozoso de ella, pero cuando la razón la abandona sus componentes exclaman, exaltados: Es una cuestión de fe, está por encima de la razón." [Locke, IV (XVIII), 2.] Por el momento debe bastar con que señalemos por qué la imagen popular de la fe haciéndose cargo es inapropiada cuando la razón ha llegado hasta donde podía hacerlo. Esta concepción nos pinta la fe como un camino que comienza en la cabeza de riel de la razón. Recuerda uno de los carteles que

simplemente decían: "Jeepers-Creepers" (los que andan en jeep — los que se arrastran), y que, según se dice, colocaban las tropas de los Estados Unidos en las selvas del Pacífico, durante la segùnda Guerra Mundial. El brazo izquierdo señalaba un camino que apenas se podía transitar en jeep; el brazo derecho señalaba directamente la jungla.

1.9 El error más importante de todas las representaciones de este tipo es que ofrecen solamente una ruta, la de la fe, cuyo sendero el viajero ya sabe que conduce a destino. Esto no se adapta a nuestra situación actual. Hay varias creencias históricas que compiten entre sí por la fe de los hombres, y la gama de las posibilidades es teóricamente infinita. Más aún, hablar de que deba irse más allá de la razón es, presumiblemente, suponer de manera tácita que el creyente no *conoce* o no *sabe*, en ninguno de los significados seculares de estos términos —y es problable que no tenga ninguna buena razón para creer— que las afirmaciones de la fe que ha escogido son correctas. Pero si ésta es en verdad la situación, no tenemos ni el camino único de la fe ni el conocimiento de que ese camino nos lleva al destino que andamos persiguiendo: la verdad. Por lo tanto, todas las imágenes de este tipo son totalmente inapropiadas y generadoras de confusión cuando se las aplica precisamente a aquella situación que —se supone— han venido a ejemplificar.

1.10 Las razones de esto, muy a menudo, se oscurecen o descuidan. En parte se trata de un liso y llano parroquialismo. Porque uno vive en un país en donde predomina una de las religiones históricas, pasa por alto el hecho de que hay otras innumerables posibilidades; una cosa es mostrar, si uno puede, que es razonable lanzarse a una aventura de fe; otra, quizá mucho más difícil, demostrar que la fe que necesitamos es aquella que para uno es La Fe. Por otro lado, mucha gente afirma conocer las proposiciones de su fe. Éste, en nuestro contexto, es un uso muy poco afortunado del término. Porque "conocer", en el sentido más corriente y exigente, no es solo sentirse absolutamente seguro y actuar de manera correspondiente. Es necesario que la creencia sea de hecho correcta, y que uno tenga las suficientes garantías y razones para garantizar la confianza que ha puesto en ella. Por más convencido que alguien pueda haber estado de que su

candidato iba a ganar las elecciones, sería incorrecto decir que "lo sabía", sea que el candidato en cuestión no haya ganado las eleciones o que uno no haya tenido las suficientes razones como para creer que iba a ganarlas. El hombre que "sabe", pero "sabe" equivocadamente, o la mujer que "sabe" pero es incapaz de mostrar fundamento alguno de su convicción, no "sabe" o "conoce" en el sentido corriente y estricto del término. Por eso la palabra "saber", o "conocer", cuando se usa en dicho sentido, debe ser envuelta en las castradoras comillas (7.7). Si –y en la medida en que– la fe ha de concebirse como capaz de ir más allá de la razón, en el sentido de que concierne a aquellas cosas con respecto a las cuales no se *sabe* y posiblemente no pueda *saberse* si son o no verdaderas, para que pueda afirmarse su razonabilidad debe haber, con todo, razones de algún tipo; en primer lugar, para embarcarse en tal aventura, y en segundo lugar, para haber elegido partir en una dirección y no en otra.

1.11 Habiendo de este modo clarificado y eliminado algunos de los obstáculos del proyecto, podemos ahora dedicarnos a considerar cómo vamos a encarar la tarea de desarrollar y examinar la defensa del teísmo cristiano, y qué puede razonablemente esperar como beneficio el que se dedique a tal ejercicio. El primer problema es delimitar el tema de modo que se vuelva algo menos incontrolablemente amplio. Ésa es la idea que nos hace hablar de teísmo cristiano antes que de religión cristiana en general. La cuestión de la existencia de Dios, un Dios que posea las principales características que se le atribuyen en esa religión, es al mismo tiempo más limitada y fundamental. Es evidente que no se plantean problemas con respecto a temas tales como la verdadera doctrina del bautismo, las formas correctas del culto, la propiedad de la oración intercesora u otras por el estilo, a menos que se haya solucionado –o que se suponga haber solucionado– de manera afirmativa esta cuestión primera. La calificación de *cristiana* aparece no porque queramos explotar el significado o la validez de afirmaciones peculiares del cristianismo con respecto a la economía interna de un Dios supuestamente trino, sino porque nos ayuda a indicar el tipo de sentido en que se emplea aquí el término *Dios*.

1.12 Esto es importante. *Dios* es un término que se usa de muchas maneras, algunas de ellas extremadamente peculiares. Un resultado curioso es que parecería haber mucho más consenso del que en realidad hay. Es comparativamente fácil obtener un acuerdo verbal bastante amplio sobre la existencia de Dios. Pero este acuerdo es desenmascarado como falso cuando investigamos los diversos significados que se dan a la palabra clave. Se preguntó una vez a Albert Einstein —"para resolver una discusión"— si creía en Dios. Él respondió que creía en el Dios de Spinoza (Sommerfeld, pág. 103). Sin duda, muchos lectores que son cristianos o judíos ortodoxos se sintieron reconfortados al saber que el gran físico estaba de acuerdo con ellos en esta cuestión fundamental. Pero Spinoza, y en consecuencia Einstein, no daba a la palabra *Dios* el mismo sentido que ellos. Según Spinoza, *Dios* y *Naturaleza* son términos sinónimos, y fue expulsado de la Sinagoga de Amsterdam porque su Dios no era, entonces, el Dios personal, activo, creador, de Abraham, Isaac y Jacob. No es gratuito por lo tanto, que se haya saludado a Spinoza, y que se lo haya denunciado, también, como ateo y padre espiritual de los ateos.

1.13 Otra consecuencia de esta confusión de significados es lo que se entenderá y tratará mejor como preguntas diferentes sobre la existencia de Dios, en el contexto de definiciones radicalmente distintas del término *Dios*, antes que como problemas sobre la naturaleza de un ser que todos están de acuerdo en aceptar como una realidad. Una vez que esto se tiene en cuenta, surge con claridad que todos, en alguno de los sentidos aceptados de la palabra *Dios*, al menos, pueden ser considerados ateos. Los que acusaban de ateos a los primeros cristianos no fueron, necesariamente, ignorantes. Los acusados, como todos nosotros en la actualidad, negaban, de hecho, entre otros, a Zeus y al resto de los dioses del Olimpo. Sería mucho más fácil darse cuenta de estas cosas, y ver la situación, en términos generales, con mucha más claridad, si el término *ateo* no incluyera las tonalidades de desaprobación que por lo general abarca, además de sus significados puramente descriptivos. De este modo, proporciona una razón por la cual, en vez de confesarse a sí mismos su actual ateísmo, muchos prefieren unirse al coro de los que profesan ser creyentes, al mis-

mo tiempo que dan a la palabra *Dios* un significado convenientemente neutralizante: lo cual no quiere decir que éste deba ser uno de los incentivos más sustanciales para la candidez.

1.14 Será instructivo, probablemente, comparar lo que ocurre con *democracia.* El término *democracia* posee tal prestigio, en la actualidad, que ha llegado a ser muy difícil que haya algún régimen que no profese ser democrático. Sería un error pensar que tales pretensiones son necesariamente arteras: aun cuando provengan de los labios de voceros de un Estado en el cual todas las organizaciones y todos los canales de expresión estén bajo el control de un único partido centralizado, y en el cual se desconozcan las eleciones con una gama de candidatos entre los que se pueda elegir. Sería un error aún mayor concluir que, puesto que diversas personas pueden, de este modo, sustentar concepciones diferentes del significado del término *democracia* las divergencias políticas vitales que hay entre ellos no son de importancia. La realidad es que estas personas muy diferentes, a veces, emplean de manera ingenua una misma palabra para recomendar modos de organización social muy diversos; y que esa palabra tiene, para ellos, distintos significados descriptivos. En tal caso, su acuerdo con respecto a la deseabilidad de la democracia es falso, y todo acuerdo que se funde sobre el uso de ese término ha de demostrarse, a la larga, como ilusorio. Sin embargo, nada de esto significa negar la verdad manifiesta de que los usos directamente deshonestos son también, por desgracia, bastante frecuentes.

1.15 A medida que avancemos seguiremos dando definición más estricta a nuestra concepción del teísmo cristiano, especialmente en el capítulo 2. Pero deberíamos decir desde ahora que esta concepción será conservadora, y explicar por qué. Hay dos razones fundamentales. La primera es que la doctrina aceptada, tal como se la ha proclamado y se la proclama en la doctrina oficial de la mayoría de las denominaciones cristianas, es una concepción conservadora. En particular, tal conservadorismo constituye la ortodoxia de la que debe considerarse la más formidable de las iglesias, la Iglesia Católica Romana. Esta denominación posee, por cierto, la historia más larga como grupo organizado de cristia-

nos. Es, además, en la actualidad, la más numerosa de todas. Sus compromisos doctrinales han sido formulados extensamente y de manera bien definida. Para bien o para mal, es la Iglesia que más poderosa influencia puede producir en los asuntos del mundo. Y, por lo menos en los países de habla inglesa, parecería ser la Iglesia del futuro: la que tiene la mayor capacidad de crecimiento, tanto por la conversión directa de adultos como por otros medios. "La conversión de Inglaterra puede producirse —según dijera Belloc— simplemente por el hecho de que tenemos más hijos que los protestantes." (Cardenal Griffin, citado en *The Tablet*, 22/IX/56.)

1.16 La segunda razón para concentrarnos, en un libro de carácter introductorio, en una concepción conservadora del teísmo, es que la mayoría de las interpretaciones nuevas y poco transitadas derivan, en más de un sentido, de los puntos de vista oficiales. Por ejemplo es muy poco probable que nadie predicara jamás el cristianismo selectivo que propone el doctor John Robinson en su libro de éxito editorial *Honesto para con Dios*, por no mencionar las doctrinas más coherentemente radicales del doctor Paul van Buren en *El significado secular del Evangelio*, si las iglesias no hubieran sido construidas durante siglos sobre dogmas mucho más anticuados pero más sustanciosos. Por otro lado, la atracción que estas novísimas doctrinas parecen ejercer sobre sus adherentes no se funda en sus propios méritos, sino en su carácter de alternativas viables o sustitutos de puntos de vista más tradicionales. Apelan, aparentemente, a personas que han sido criadas en la fe cristiana conservadora y han llegado a sentirse insatisfechas con ésta, antes que a los extraños. Por supuesto, ninguna de nuestras dos razones para concentrarnos en una interpretación conservadora del teísmo cristiano ofrece algún tipo de fundamento para afirmar que otros puntos de vista son erróneos. Ni aun para pensar que sean menos auténticamente cristianos, en el sentido diferente de aproximarse más a las verdaderas enseñanzas del Jesús histórico. Quizás haya otras razones para manifestar dudas en el caso de los dos ejemplos que se mencionaron. Pero no nos ocuparemos de ese tema.

1.17 El segundo problema es tener la seguridad de estar haciendo justicia —y de que otros se la hagan— a

la defensa del teísmo cristiano. Esto es particularmente difícil en nuestros tiempos. Ha habido períodos en los que se podía señalar una línea estándar de apologética, que iba dirigida hacia personas que vivían dentro de un cierto clima específico de opinión. El ejemplo clásico es la *Summa contra gentiles*, que se escribió en la segunda mitad del siglo XIII, y que aparentemente tenía el propósito de servir como manual para los misioneros que trabajaban entre los muy cultos moros de España. Con respecto a la Inglaterra de fines del siglo XVIII y principios del XIX, lo mismo ocurre con las obras del archidiácono Paley, *Natural Theology* y *Evidences of Christianity*, epítome de los argumentos que aparentemente resultaban más efectivos en esa época. Pero parecería no haber obra alguna similar que corresponda a nuestra época y lugar, que sea aceptada casi universalmente como normativa y autorizada. Cuando me serví de la ayuda de varios amigos cristianos para hacer una lista de los libros que, muy amablemente, ellos se avinieron a sugerir, casi no hubo superposiciones entre las diversas listas que me hicieron llegar. Todos los libros resultaron muy útiles, de diversas maneras, y ya encontraremos ocasiones para mencionar a varios de ellos a medida que se desarrolle este texto. Pero llegó a manifestarse con bastante claridad, después de estudiar estos libros y muchos otros, que tendríamos que buscar aportes de muchas fuentes distintas, fundiéndolos en una línea de argumentación, de la mejor manera posible.

1.18 Esta forma de trabajo será necesariamente mucho menos satisfactoria que usar una única fuente estándar, examinando la totalidad de su argumentación en detalle. Este libro se justificaría plenamente si estimulara a alguien a escribir tal obra, que sería capaz de abrir el diálogo entre los cristianos y los no cristianos en cuanto tales; un tipo de diálogo que en los últimos años, y quizá siempre, ha sido bastante raro. Sin embargo, pedir tal libro quizá sea como llorar para que nos alcancen la luna. Los períodos y lugares en que los tratados de este tipo no solamente se escribieron sino que, además, encontraron una aceptación tan generalizada como para ser considerados estándares, aparentemente satisfacían dos condiciones: en primer lugar, había un trasfondo común de ideas filosóficas: tanto para Tomás

de Aquino como para sus contemporáneos árabes, Aristóteles era el "maestro de los que saben". Hay razones para pensar que esta condición está en vías de ser satisfecha, por lo menos en los países de lengua inglesa. Puede citarse, por ejemplo, la introducción a *Language and Christian Belief*, de John Wilson: "Enseño religión en el sexto grado de una escuela pública, y es bien evidente que el tipo de preguntas que se plantean mis alumnos no pueden ser respondidas de manera satisfactoria por quienes no cuenten con una formación filosófica, aunque sean capaces de hacerlo de manera filosófica, aun cuando esto no sea siempre evidente para los propios muchachos, pues con el mismo tipo de preguntas que se plantean los filósofos contemporáneos." (Wilson, pág. XIV). Por esta razón, libros como *Belief in God*, del obispo Gore, o *Does God Exist?*, de A. E. Taylor, aun cuando pudieron resultar excelentes durante las primeras décadas de este siglo, ya no cumplen su misión.

1.19 La segunda condición es que debe haber suficiente acuerdo entre los teólogos para que sea posible una línea común de argumentación apologética. La principal, aunque no la única clave, aquí, tiene que ver con el lugar y la posibilidad de una teología natural. *Natural*, en este caso, se dice por oposición a *revelada*. Puede definirse *teología natural*, en este sentido, como: "El conocimiento de Dios (y de la inmortalidad) que es lógicamente independiente de la revelación." Según hemos visto, la Iglesia Católica Romana se ha definido claramente a favor de una teología natural. Entre los teólogos protestantes, Karl Barth y sus seguidores rechazan de manera decisiva que la idea sea posible; mientras otros, pese a que no irían tan lejos en su negativa, evidentemente experimentan poco entusiasmo frente a esa idea. Para los laicos, la expresión "Es imposible demostrar la existencia de Dios" ha llegado a convertirse en una especie de muletilla. Sin embargo, hay señales de que el péndulo ha comenzado su camino de regreso. Por ejemplo, uno de los autores del volumen colectivo *Soundings*, una obra que representa la teología anglicana actual y que ha sido considerada, por otras razones, como algo atrevida, afirma: "La teología cristiana sin una metafísica (esto es, para nuestro propósito, sin una teología natural) es una ilusión. Por más que algunos teólogos quie-

ran evitar la cuestión, poniéndose a hablar de la revelación, llega un punto en el cual ya no puede evadirse la pregunta: ¿cuáles son las razones que nos llevan a creer en Dios? Si los únicos fundamentos para creer en la revelación cristiana forman parte de esa supuesta revelación, el teólogo se ha separado de todas las personas que prefieren pensar su fe. Si no hay fundamento para pensar que un esquema cristiano es preferible a un esquema no cristiano, la elección entre el cristianismo y alguna otra religión (o ninguna) se vuelve arbitraria, irracional, o incluso trivial." (Root, pág. 13.) No podría describirse la situación con mayor claridad que con estas palabras. Y hasta que no se vuelva a tomar el asunto, no hay perspectivas de una apologética sistemática general que sea aceptada más o menos universalmente.

1.20 Hemos enunciado el principal propósito de este libro y tratado de salir al encuentro de las objeciones que niegan su posibilidad. También hemos explicado algunas de las dificultades e indicado cómo nos proponemos encararlas. Solamente nos queda, antes de lanzarnos a la tarea, demostrar que este objetivo vale la pena. Parecería que esto último correspondiera hacerlo, de manera natural, después de lo segundo. Pero iniciamos el capítulo 2 con las consideraciones que pretenden establecer la validez de este objetivo, y por lo tanto la discusión tiene su lugar adecuado inmediatamente antes de ese capítulo. Para el cristiano comprometido, lo que está en juego es la racionalidad de su compromiso. "No negamos nuestra fe al adoptar una actitud controversista; del mismo modo, podemos dedicarnos a demostrar lo que ya creemos que es verdadero, simplemente para tener a mano la evidencia que pueda ofrecerse a su favor, y cumplir de este modo con lo que podría llamarse un deber hacia nosotros mismos y hacia los reclamos y las responsabilidades de nuestra educación y posición social." [Newman (2), II (VI), 2.] Con menos prejuicio: "Me parece que la vía correcta para cualquiera que no pueda simplemente aceptar la voz de la autoridad, sino que experimente la obligación imperativa de 'enfrentar los argumentos' y pensar con libertad, es comenzar por el principio y tratar de ver hasta qué punto puede reconstruir sus creencias religiosas, etapa por etapa, sobre un fundamento seguro, con la menor cantidad de supuestos

necesarios y con la decisión sincera de 'enfrentar aun las peores consecuencias'." (Gore, pág. 12.) Con las alteraciones que puedan ser necesarias, lo mismo cabría decir a quienes rechazan el teísmo cristiano o podrían decirlo ellos mismos.

1.21 Hoy, sin embargo, debemos tomar nota de un tercer grupo, que en algunos países nominalmente cristianos puede llegar a ser mayor que los otros dos combinados. Se trata del grupo de aquellos que, se manifiesten como se manifiesten e incluso crean lo que crean, en la práctica no están interesados, evidentemente, en las doctrinas religiosas. Cuando se da expresión en palabras a esta indiferencia práctica, las cuestiones doctrinales son dejadas a un lado como de algún modo no significativas, irrelevantes y desprovistas de interés o provecho alguno. La indiferencia religiosa no es, por supuesto, un fenómeno nuevo: ha habido pocas generaciones, en nuestra era, en las cuales los predicadores no hayan protestado por ello. Lo que es característico en nuestros días, si de algún modo es posible diferenciarlo, son los alcances de la indiferencia; y que tantos entre los que la experimentan hayan llegado a sentir que no es tontería, que no es una limitación o una falta de realismo.

1.22 No se siente que sea tonta porque, para la mayoría de los que están implicados en esta actitud, el terror de la condenación eterna no es ni siquiera una ansiedad reprimida —aunque puede llegar a hacer eclosión en momentos de tensión o peligro—, y menos aún un estímulo constante de la búsqueda de la salvación (seguridad). Los que son indiferentes de este modo tendrían que hacer un gran esfuerzo de imaginación comprensiva si leyeran la autobiografía espiritual del Cardenal Newman: allí "echó raíces en mi mente... el hecho del cielo y el infierno, del favor divino y de ira, de los que son justificados y de los que no son justificados"; desde los dieciseis años "he sostenido con pleno asentimiento interior y fe la doctrina del castigo eterno, que ejecuta nuestro mismo Señor, personalmente... aunque me he esforzado por hacer que esa verdad sea menos terrible para mi imaginación"; de manera que siempre "la pregunta escueta es: ¿Puedo yo (es personal; no si puede cualquier otro sino yo) ser salvo en la Iglesia de In-

glaterra? ¿Estoy seguro, si, por ejemplo, fuera a morir esta noche?" [Newman (1), págs. 6 y 231.]

1.23 No ha habido cambios sustanciales en la doctrina de la Iglesia Católica Romana, aunque en la actualidad por lo general se presentan estos conceptos de manera "menos terrible para la imaginación". Véase, por ejemplo, el capítulo sobre "Condenación eterna" por el doctor J. P. Arendzen, en la copilación actual *The Teaching of the Catholic Church* (La Enseñanza de la Iglesia Católica), reunida por el canónigo G. D. Smith e impresa con la debida autorización eclesiástica (este capítulo fue publicado primero por separado en una serie de panfletos titulada "El Tesoro de la Fe"; tesoro contradictorio, en este caso). Entre los protestantes esta doctrina ha sido abandonada o se ha debilitado mucho. Queda, por decirlo de la manera más suave, un amplio margen para la imaginación, entre las pesadillas del Dante y la advertencia paternalista: "El hecho (si se trata de un hecho) de que la adopción de normas no cristianas de moral en esta vida muy probablemente tendrá como consecuencia graves incomodidades en la próxima, es muy importante y difícilmente pueda disimulárselo" (Wilson, pág. 86.) Pero aun cuando estas u otras observaciones con respecto al clima de opinión pueden ayudar a explicar por qué la idea del castigo eterno no está psicológicamente viva en la mente de los indiferentes contemporáneos, no ayudan a disminuir la fuerza de la argumentación tradicional que aconseja prudencia. Si hay alguna posibilidad de que estemos en peligro de enfrentar en el más allá miserias sin fin, el conocimiento capaz de mostrarnos cómo pueden evitarse tiene que ser de avasalladora importancia.

1.24 Un segundo motivo tradicional de la investigación, tanto en este asunto como en cualquier otro, es la lisa y llana curiosidad. ¡Qué ridículo sería dedicar toda una vida al estudio de los mecanismos genéticos de la mosca de la fruta, la *drosophila melanogaster*, y no tener tiempo para las preguntas con respecto al supuesto creador de todo el Universo! Sin embargo, la concentración en el conocimiento científico, con exclusión de la teología natural, no carece totalmente de una buena excusa. En las ciencias no hay duda de que el progreso es posible. Cuando uno trabaja con una hipótesis científica

sabe dónde está parado. Hay consecuencias bien determinadas que se siguen de ella. Si éstas no pueden constatarse, la hipótesis —por lo menos en su primera forma no calificada— puede rechazarse definitivamente como falsa. Si se comprueban las consecuencias, podemos estar, por lo menos, razonablemente seguros de que nos encontramos en el buen camino. Esto no se aplica, aparentemente, en el caso de las afirmaciones teístas más sofisticadas. Sería imposible especificar algo que, de ocurrir, constituiría una prueba en contra. Tal inmunidad a la falsificación debe pagarse cara. El precio es que tales afirmaciones sean poco claras. "Y esta falta de claridad", según observa con agudeza John Wilson, es una de las razones que llevan a "muchas personas inteligentes a no estar convencidas de las creencias cristianas, ni a sentirse hostiles frente a ellas, sino simplemente a no interesarse en ellas" (Wilson, pág. 15.) "Las ciencias físicas han desafiado a la religión pero no han entrado en conflicto con ella. La han desafiado estableciendo una pauta de verificación que ha faltado a la religión..." (*Ibid.*, pág. 59.)

1.25 Si las afirmaciones con respecto a Dios deben, supuestamente, ser afirmaciones con respecto a un hecho, lo cual en realidad son, y si nada de lo que puede ocurrir en el mundo puede verificarlas o falsificarlas; ni su verdad ni su falsedad pueden tener sentido alguno, de manera directa, para ese mundo lo que en él sucede. Sirve para medir la distancia que hemos recorrido que A. E. Taylor haya podido escribir en 1939, en un manuscrito revisado en 1945, que esta inmunidad frente a toda posible falsificación no sería embarazosa, simplemente, sino incluso polémica: "Si fuera verdaderamente cierto que la 'ciencia' prueba la no verdad de la existencia de Dios, se seguiría que estamos en la posición de decir: Si Dios existe y dirige el curso de la naturaleza y la historia, debieran suceder ciertos hechos que, según nuestras comprobaciones, no suceden." Pero esto es, precisamente, algo que no estamos en la posición de poder decir. No hay hecho definido alguno sobre el cual podamos decir "éste debe ser observable bajo condiciones que podemos especificar, si existe un control divino de la historia y un propósito divino que la rige y, por lo tanto, si no se observa que suceda, bajo las condiciones

dadas, podemos concluir que Dios no existe y que no hay una Providencia." (Taylor, pág. 18.)

1.26 Sin embargo, aun si se acepta todo esto, quedan por lo menos dos modos en que el teísmo cristiano sigue siendo tan importante como para exigir una meticulosa observación doctrinaria. El primero ya lo hemos mencionado. El hecho, si de un hecho se trata, de que algunas de sus enseñanzas no están, ni siquiera en principio, expuestas a la falsificación en este mundo, no significa que sus afirmaciones con respecto a la eternidad estén vacías de significado. Segundo: aun cuando sea imposible deducir conclusiones que puedan eventualmente ser sometidas a comprobación, es ciertamente posible, o puede pensarse como posible derivar prescripciones y proscripciones. (Principalmente por esta razón algunos filósofos han intentado analizar el significado de las afirmaciones religiosas en su totalidad, como afirmaciones normativas, por oposición a las afirmaciones descriptivas o supuestamente descriptivas. Esta empresa bizarra quizá represente la verdadera religión del Palacio, pero es una burla a la fe de los Santos y de los Padres.) [Braithwaite y Toulmin (1), 212-221; compárese con Mascall (2), págs. 49-62.]

1.27 Las prescripciones y proscripciones que se han ofrecido como consecuencia del teísmo cristiano han sido y son extremadamente variadas y a menudo contradictorias: se ha concluido que legitima el autoritarismo político más austero, así como la democracia de bienestar general de los liberales; que exigen la objeción de conciencia, así como la profesión militar ejercida con plena responsabilidad consciente. Tenemos por pertinentes aquellas prescripciones y proscripciones que son al mismo tiempo peculiares y efectivas, y que tienen que ver con aspectos de la vida que no están relacionados de manera directa con las más estrictas prácticas religiosas y devotas de los creyentes adultos; porque son estas normas peculiares, que afectan las áreas más amplias de la conducta, las que nos obligan a plantear preguntas con respecto a la teología en que apoyan su actuación aun los que se declaran hombres totalmente seculares.

1.28 Una y otra vez, el humanista secular se enfrenta con estas normas, que su compromiso con la preocupación por el bienestar humano en este mundo le obliga a resistir. Hoy día, en el mundo de habla inglesa por lo

menos, el problema casi siempre se presenta entre los católicos romanos y su camaradas de ruta, los anglicanos de la Alta Iglesia. La cantidad y la importancia de estos desacuerdos se ven aumentadas por el hecho de que estas conclusiones inhumanas son concebidas en su mayor parte, por sus defensores, como derivables de una ley natural (en oposición a "revelada"). Y por lo tanto, como es comprensible, por otro lado, más inclinados se sienten a pensar que están autorizados a emplear la influencia política para asegurarse de que tanto las leyes del Estado como las normas de conducta de las instituciones públicas se adecuan, en la medida de lo posible, a sus pautas.

1.29 Algunas de estas cuestiones tienen que ver, de una u otra manera con la educación, o con el adoctrinamiento (en este contexto). Por ejemplo, un asistente social está tratando de ayudar en el caso de un niño que necesita ser adoptado. Hay disponible una pareja que quiere tomar al niño, que desde todo punto de vista humano es adecuada para la tarea; el arreglo parece ideal, aceptable para todos los interesados. Desgraciadamente, la madre natural es, de nombre o de hecho, católica romana; los eventuales padres adoptivos son de otra religión o no la tienen. La trasferencia de la responsabilidad se impide, sea por instigación de la madre natural, sea por efectos de la ley, o por ambos agentes en conjunto. (La persona del ejemplo es católica romana porque la oferta de niños adscritos a esa religión supera crónicamente la demanda de hogares católicos romanos, en Gran Bretaña.) O quizá se trate del problema del aborto. La mujer embarazada ha sufrido rubéola, o ha tomado talidomida, y el feto, si aún existe, es muy posible que nazca ciego o deformado; o la vida de la madre corre serio peligro si se permite la continuación del embarazo, lo cual podría dejar huérfanos a sus otros hijos y viudo a su marido. Para el humanista secular, éstos parecen ser casos resueltos. Sin embargo, en ambos casos, las exigencias del sentido común y de la común humanidad enfrentan una decidida oposición por parte de los grupos religiosos; y especialmente por parte del más fuerte y más efectivo, el de los católicos romanos.

1.30 El más importante de todos estos asuntos, inconmensurablemente, es el del control de los nacimien-

tos. La Iglesia Católica Romana ha puesto todo su peso en contra de los métodos que hoy se conocen, excepto el evidentemente frustratorio y notablemente poco seguro método del "período estéril" (con razón los polacos han apodado a este método la "ruleta vaticana".) Esta proscripción puede tener consecuencias importantes, en el caso de personas prósperas en los países más avanzados (Novak). Pero mucho más importantes son las consecuencias que afectan a los pobres y a los hambrientos. Considérese, por ejemplo, cómo los esfuerzos de las agencias que dependen de las Naciones Unidas por responder a los pedidos de ayuda de naciones pobres para el control de sus incrementos demográficos han sido sistemáticamente bloqueados, y todavía lo son, por la influencia de los católicos romanos —muy frecuentemente, en este caso, en una alianza non sancta con los comunistas. [Véase un testimonio de estas transacciones, de fuente católica, en St. John-Stevas (1), págs. 113-115, y cap. 2, *passim.*] Cada objeción humana o humanitaria encuentra un argumento en contra que deriva de afirmaciones teológicas. Así, por ejemplo, en una declaración de la jerarquía de Inglaterra y Gales, el 7 de julio de 1964, se concede que sería lícito usar una droga (que por desgracia todavía no ha sido descubierta) "que permita predecir el momento de la ovulación" (haciendo que el período estéril pueda calcularse con exactitud). "El control de la natalidad, en sí, sin embargo, no es una cuestión abierta porque está contra la ley de Dios... Nuestros corazones desbordan simpatía pero no podemos cambiar la ley de Dios."

2

COMENZANDO DESDE EL PRINCIPIO

2.1 Por lo tanto, se plantea el problema de "¿Qué es este Dios?" Es tan importante como poco frecuente que la pregunta se haga, como aquí, desde fuera del sistema. A menos que se plantee el problema de esta manera exterior, algunas de las cuestiones fundamentales quedarían sin preguntarse, y algunas de las consecuencias lógicas que derivan de las afirmaciones acerca de Dios, muy probablemente, serían explicadas de manera totalmente errónea. En particular entre las preguntas que no se harían están aquellas referentes a la coherencia, aplicabilidad y legitimidad del concepto mismo de Dios; por otro lado, algunas consecuencias que debieran explicarse como indicativas de absurdo, de desarmonías o de contradicciones, pueden interpretarse muy bien como descubrimientos profundos con respecto a la naturaleza de Dios, aun cuando sean apenas inteligibles para la razón humana.

2.2 Ya hemos sostenido con énfasis (1.12-1.14) que ocasiona mucha confusión no preguntar: "¿Hay Dios?" (en tal y tal sentido especificado de la palabra *Dios*), sino (concediendo que todos más o menos creen en alguna clase de Dios. —*Dios* en algún sentido no especificado—): "¿Qué clase de Dios es el Dios verdadero?", o: "¿Cómo es Dios en realidad?" Del mismo modo, en un nivel aún más fundamental, es un error dar por sentada cualquiera de las concepciones de Dios, como la que puede ser utilizada en la conversación o en la

discusión, sin que sea ella misma examinada. A veces se sugiere que es una falla aproximarse a las cuestiones de la apologética cristiana o de la filosofía de la religión completamente desde fuera [Mascall (3), pág. 83]. Por cierto, en la medida en que se trata, aquí, de un reproche contra la ignorancia de lo que dicen, hacen o creen los iniciados, la objeción es perfectamente aceptable y sana. Es del mismo modo justa y correcta si se trata de una advertencia para que el filósofo no se comporte como un fiscal acusador violentamente predispuesto contra el acusado. Pero es completamente erróneo sostener que este tipo de cuestiones debe ser enfocado solamente desde el interior.

2.3 Por el contrario, la apologética y la contra-apologética solo tienen sentido precisamente en la medida en que están dirigidas y apelan de modo racional a personas que, por la naturaleza de su situación, deben aproximarse a las posiciones del otro desde el exterior; y es un defecto de la literatura apologética no apuntar directamente a las posiciones del hombre totalmente secular. Todo esto es mucho más válido cuando se aplica a la filosofía de la religión. Muy a menudo se pasa por alto, con lo cual no deja de ser menos cierto, que el filósofo de la religión, en cuanto tal, está comprometido profesionalmente a estudiar no solo los conceptos de la religión cristiana sino los de todas las religiones. Lejos de sentirse herido o de ser inhibido por tal enfoque desapegado o externo, el creyente debe comprender que este tipo de estudios exige, de manera positiva, que se lo encare de ese modo. El filósofo que examina un concepto no lo está usando, en el momento en que lo examina, por más que en otros momentos quiera o necesite hacerlo. Está, antes, inspeccionándolo y tratando de comprender el modo de su operación, del mismo modo que un antropólogo puede tratar de dominar, y más tarde comentar, alguna noción primitiva como la de *maná* o *tabú*. Más aún: no es, y no debe pensarse erróneamente que lo sea, un presupuesto de la filosofía de la religión de que algunas o todas las afirmaciones fundamentales de una religión o de todas las religiones, son, por así decirlo, lógicamente correctas (8.34). El filósofo de la religión no tiene derecho a funcionar como abogado, sea de la fiscalía o de la defensa. Si hay un

modelo jurídico que pueda aplicársele es, en todo caso, el de magistrado examinador.

2.4 Antes de volver al concepto particular del Dios teísta es necesario establecer, primero, la proposición general de que los conceptos pueden no ser lo que parecen ser. El hecho de que todo el mundo pueda, en algún sentido, comprender algo que se dice, no garantiza necesariamente que esa afirmación sea completamente correcta desde el punto de vista lógico. Ni basta que un término —o una oración— pueda jugar un papel en argumentaciones inteligibles y válidas para que debamos sostener que puede concebiblemente encontrar su aplicación correcta, o que no es contradictorio en sí mismo, o de alguna manera más sutil, absurdo. Así, por ejemplo, el hecho de que todos podemos de manera bien directa, comprender y simpatizar con el guerrero islámico que espera pasar del campo de batalla de alguna guerra santa a los brazos de las huríes de oscuros ojos, o con el votante maltés que teme las posibles consecuencias eternas de la excomunión, no basta para asegurarnos de que la idea de una vida futura carece de contradicciones. El hecho de que se suponga que tal vida es futura con respecto a la muerte y a la corrupción sugiere por sí mismo que, muy posiblemente, haya en el concepto de vida eterna una contradicción fundamental subyacente [Flew, (1) y (9)].

2.5 Un ejemplo menos controvertido, y en parte por esa razón menos interesante, lo ofrece la forma de argumentación en la cual se descubre una contradicción oculta en lo que superficialmente parece ser un razonamiento o un conjunto de razonamientos perfectamente coherentes. En el ejemplo más simple posible se afirma que A es al mismo tiempo α y β; y esto parece ser perfectamente correcto. Pero inmediatamente se recuerda que si A es al mismo tiempo α y β también debe ser γ, y también debe ser δ, porque todo lo que sea δ debe también ser δ. Si δ y γ resultan lógicamente incompatibles, la afirmación original de que A es al mismo tiempo α y β debe ser, pese a las apariencias, contradictoria. En un caso tan sencillo, en un razonamiento con tan pocos pasos, es posible que sea difícil darse cuenta de cómo la contradicción pudo pasar desapercibida. Pero en un caso más complicado, que requiere más pasos, puede suceder

como muchas veces en la matemática— que una contradicción se agazape, sin que nadie la advierta, durante una generación o más. Otro ejemplo, más sutil, es la famosa oración: "Esta afirmación es falsa." Supóngase que esto se lee o se dice sin contexto verbal alguno. Puede interpretarse como una proposición que se refiere a sí misma. En ese caso, si es verdadera es falsa, y si es falsa es verdadera. La paradoja se resuelve al reconocer que esta oración es plenamente significativa solo cuando se la emplea de manera correcta en su uso corriente, referida a otra oración.

2.6 Estos ejemplos habrán cumplido su cometido si abren nuestras mentes a diversas posibilidades. Deben sugerir que un concepto, o conjunto de conceptos, que a primera vista parecen ser directamente inteligibles, y que pueden emplearse en cadenas de razonamiento correctas, pueden, sin embargo, contener o implicar contradicciones u otros tipos de incorrecciones lógicas. Como debería ser evidente, el hecho de que un sistema de ideas forme la base de un modo de vida que muchos viven no hace que se cierren las posibilidades de incoherencia latente y quizás irremediable. Es notorio que los seres humanos pueden ser guiados por ideas cuya incompatibilidad ellos mismos nunca reconocen. Una vez que se toma conciencia de estas posibilidades, resulta claro que la apologética y la contra-apologética deben comenzar desde el mismo principio, con una presentación y examen del concepto de Dios. Solamente cuando este concepto ya no se da por sentado, las cuestiones más fundamentales podrán plantearse de la forma más iluminadora: aquella que pone en la mayor claridad por qué, si pueden derivarse contradicciones o absurdos de ese concepto, deben explicarse como indicios de la ininteligibilidad o incoherencia de una noción plenamente humana, y no reverenciárselo como el misterio inescrutable de la Naturaleza Divina.

2.7 El primero de los Treinta y Nueve Artículos de la Religión que se encuentran al final del *Libro de Oración Común* dice: "Hay un solo Dios vivo y verdadero, eterno, sin cuerpo, partes o pasiones; de infinito poder, sabiduría y bondad; el Creador y Conservador de todas las cosas, así visibles como invisibles. Y en la unidad de esta Naturaleza Divina hay tres Personas de

una misma sustancia poder y eternidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo." A partir de esto se puede construir una definición mínima de la palabra *Dios*: "Un ser que es único, uno (unitario), incorpóreo, infinitamente poderoso, sabio y bueno personal, pero sin pasiones, hacedor y preservador del universo." Ésta es una definición mínima y se la propone en cuanto tal: mientras más mínima sea una definición, más ampliamente se la aceptará; y está menos expuesta a la objeción y refutación cuando sostenemos que el término así definido se aplica de manera real.

2.8 En su primera forma esta definición mínima, en cuanto tal, se adecua a las concepciones de Israel, el Islam y el cristianismo; porque no contiene referencias a las doctrinas de la Encarnación o de la Trinidad, que según esas otras tradiciones —y probablemente no sin alguna razón— serían incoherentes con la afirmación fundamental del monoteísmo de que hay un solo Dios verdadero e indivisible. Esta primera definición deberá ser extendida un poco. Pero nuestro propósito es mantenerla en su mínima expresión. De este modo se amplían los alcances de la discusión, al asegurarnos que aquello que estamos examinando es común a la gama más amplia de creyentes. Al mismo tiempo, y esto quizá sea menos evidente, da a sus creencias la mayor libertad de movimiento. Porque mientras menos se afirma menos se arriesga; cuanto mayor es la amplitud de la extensión de lo que aseveramos, mayor será el frente que quede abierto al examen de las contradicciones. Éste es un punto de la lógica de naturaleza inexorable, y será necesario que lo subrayemos de manera repetida. Es el análogo lógico de la verdad con respecto a las elecciones que se expresa en el proverbio español: "Toma lo que quieras" —por ejemplo, Dios—, "tómalo, pero paga por ello." Del mismo modo que una verdadera elección debe ser elección entre alternativas, tales que signifiquen una auténtica diversidad de posibilidades, toda aseveración, para ser verdaderamente tal, debe implicar la correspondiente negación, es decir, una negación de la negación de lo que se afirma. [Por esa razón, digámoslo de paso, es incorrecto pensar que un creyente cree más y por lo tanto es, de algún modo, una persona más positiva que un no creyente. Ambos creen exactamente la misma

cantidad: difieren, eso sí, en el sentido de sus creencias (R. Robinson, págs. 76-77).]

2.9 Sin embargo, aun cuando sólo queremos considerar un concepto básico de Dios, algo debe agregarse a la primera definición si ha de servirnos para explicar la idea que dio origen a la pregunta original (2.1). Aun una definición mínima debe especificar que el Ser, que es infinitamente poderoso y sabio, posee una voluntad que los hombres, y posiblemente otras criaturas también, pueden desobedecer. Esta cláusula debe ser reconocida como esencial, en los términos del Informe de 1922 de la Comisión de Doctrina de la Iglesia de Inglaterra: "Que el hombre esté siempre sujeto al juicio de Dios es al mismo tiempo una clara enseñanza de la Biblia y una parte necesaria del verdadero teísmo" (pág. 217). Del concepto de desobediencia a la Voluntad Divina dependen todas las ideas cristianas con respecto al pecado y el peligro de la condenación, la Encarnación, la Expiación y la esperanza de salvación. Porque el *pecado*, en su sentido correcto y teológico, se define en términos de desobediencia; la condenación, sea como fuere que se la conciba, es siempre la pena adecuada por el pecado; el propósito de la Encarnación divina es hacer posible la expiación; y a través de esta expiación se concibe la esperanza de una salvación del pecado y de la condenación. En estos días de gran emancipación intelectual es tan necesario decir con todas las letras de qué salva la salvación como subrayar que el pecado, en cuanto tal, es una ofensa contra Dios. Es secundario, si llega a serlo, que implica ofensa a otros seres humanos causar daño a otras personas. De manera estricta es tan incongruente que un ateo condene una mala acción por pecaminosa como lo sería que afirmara: "Ahora soy ateo, gracias a Dios."

2.10 Si intentamos aproximarnos a la definición básica revisada desde afuera, por así decirlo, y librados del hábito de la familiaridad, aparentemente se plantean tres tipos de problemas, que deben solucionarse de modo satisfactorio antes de que pueda cuestionarse siquiera si el término *Dios*, de esa manera definido, tiene alguna aplicación real. La primera es la cuestión de la identificación; y parece ser, por lo menos en la forma en que se la presentará aquí, un problema relativamente

moderno. La pregunta es: "¿Qué hace suponer que todos estos magníficos atributos son, de alguna manera concebible, atributos?", o "¿Cómo se considera que sea posible escoger a Dios, en este sentido de *Dios,* como un objeto de nuestro discurso?" La segunda cuestión. muy discutida por los filósofos teólogos de la Edad Media y por sus seguidores modernos, es cómo las palabras positivas de nuestros lenguajes meramente humanos puedan usarse significativamente para caracterizar a tal objeto; y en qué tipos de sentidos habrá de usárselas. No se plantean tales problemas con respecto a los términos y expresiones negativos, y muchos de los favoritos son negativos por ejemplo, *sin pasiones, ilimitado, infinito, no condicionado e incorpóreo.* Sin embargo, cualquier Ser que deba ser caracterizado tan solo mediante negaciones no sería, seguramente, distinguible del no Ser. La tercera cuestión es la de la coherencia de las características definitorias que se han sugerido, tanto entre sí como con respecto a hechos innegables y no negados: el mejor ejemplo es el denominado Problema del Mal, que se ocupa de la tensión —¿o es quizá la contradición?— entre el poder y la bondad infinitas y los males del universo.

2.11 El primero, entonces, en este grupo de cuestiones, es el problema de la identificación. Su importancia y dificultad resultan oscurecidas, como ya se ha sugerido (2.1-2.6), tanto por la familiaridad con la argumentación y las prácticas que implican esta idea de Dios, como por el uso corriente de otras concepciones de Dios con respecto a las cuales la respuesta sería relativamente fácil o la pregunta no llegaría a plantearse jamás. En el caso de un Dios que se concibiera como el Zeus Olímpico, como habitante antes que como creador del universo, los problemas serían paralelos a los que plantea la existencia de los genes, los electrones, los protones y otras entidades inferidas de las ciencias naturales; este caso será considerado más adelante (7.20, 7.21). De otro modo, si se supiera que Dios no es un individuo que existe por derecho propio, la pregunta no se plantearía, excepto de manera indirecta. Si, por ejemplo, alguien propusiera un Dios concebido como función de las aspiraciones humanas, no habría

problema con su identificación como algo separado de los seres humanos.

2.12 Por contraste, el Dios del teísmo cristiano es, ciertamente, concebido como un individuo que no forma parte del universo. Ambas cosas están relacionadas entre sí, porque el "Creador y Conservador de todas las cosas tanto visibles como invisibles" debe ser distinto de su creación; mientras que siendo al mismo tiempo el creador viviente y el poseedor de atributos tales como poder infinito y personalidad, también debe existir por derecho propio. Muchos teólogos, ciertamente, llegarían incluso a afirmar que su Dios es el *único* individuo que existe por derecho propio; y se referirán a la característica definitoria de autoexistencia o, en la terminología medieval latina,. aseidad. Sin embargo, recordando nuestras razones para emplear una definición mínima (2.7-2.8), esto puede interpretarse modestamente como la afirmación implícita de que el universo de hecho depende totalmente de Dios y no como la pretensión filosóficamente famosa —pero, sin embargo, fantástica— de que Dios es el único individuo, de quien toda la creación sería, de alguna manera, una función lógica. Otros teólogos o, a menudo, los mismos en otras épocas, aparentemente quieren equiparar su Dios con diversas abstracciones. Esto, según sugeriremos (2.18-2.20), es necesariamente incoherente con respecto al requisito anterior y fundamental, que deriva de la definición mínima, de que Dios, si existe, debe ser un individuo separado que existe por sí mismo. Sin embargo, en la medida en que estos otros teólogos quieren dotar a su Dios con todas las características de esa definición, no se puede escapar a la pregunta: "¿Cómo podemos identificar al Ser que se define de este modo?" Hasta que no sea posible dar respuesta a esta pregunta, y a menos que se haga de manera satisfactoria, no hay cuestión de existencia o no existencia de nadie: porque no se ha dicho de manera correcta qué sería para él ser o no ser; qué, en pocas palabras, sería él. [Véase Hepburn (2); compárese con Strawson y Hampshire.]

2.13 ¿Cuál es, entonces, la dificultad? Resulta evidente que podemos usar y comprender muchos términos que no son palabras que se refieren a cosas corpó-

reas: términos como *justicia, espacio* o *función.* ¿Por qué, entonces, alguien podría incomodarse porque la idea de Dios sea, según nuestra lectura de la Biblia nos llevaría a creer, una palabra que se refiere a un objeto incorpóreo, un Ser espiritual supremo? La pregunta es justa. Ciertamente hay una gran cantidad de términos de este tipo que son, filosóficamente, irreprochables. Pero, aun cuando sean palabras que no se refieren a cosas corpóreas, tampoco lo hacen a cosas incorpóreas. Derivan sus significados totalmente del uso que se les da: puede enseñárselas, y de hecho se las enseña, indicando las ocasiones correctas e incorrectas de su uso y sin ningún tipo de indicación directa o indirecta a objetos de una clase especial [Berkeley (2), VII, 14.] Precisamente por esa razón no son palabras que se refieran a individuos o clases de individuos. Debe señalarse nuevamente que el hecho de que en la Biblia o en otros lugares haya personas que emplean un término con el propósito de que haga referencia a un cierto (tipo de) objeto no basta para demostrar que la referencia puede hacerse o se ha hecho. Nadie debiera esperar, como aparentemente algunos esperan, deshacerse de una crítica peligrosamente radical del concepto de Dios, limitándose a dirigir al filósofo escéptico al "estudio del lenguaje bíblico con la ayuda de los recursos de los métodos modernos de filología", para encontrar respuestas a las preguntas con respecto a "lo que verdaderamente significan términos tales como *Dios* (Richardson, pág. 149; compárese 7.23-7.24.) Por cierto, un filósofo no puede hablar acerca del discurso religioso, como algunos lo hacen, sin conocerlo bien a fondo [Brown (1).] Sin embargo, el más concienzudo de los estudios puramente filológicos no ofrece garantía alguna de que la palabra clave *Dios* se aplica o podría aplicarse a un objeto real. La diferencia entre la filosofía y la filología (que a veces es similar a aquélla) es que la filosofía debe, a veces, llegar a cuestiones verdaderamente fundamentales: por ejemplo, "¿Tiene o puede tener aplicación el término *Dios*?"

2.14 Por otro lado, *cosa incorpórea* no es, pese a las apariencias, una expresión que se refiera a una clase de ser conocido e identificable con certeza: *incorpóreo,* por sí mismo, es un término puramente negativo; y

cuando los filósofos han dado un sentido especial a la expresión completa ha sido como equivalente de *sustancia incorpórea*. Es poco afortunado que *sustancia* sea aquí sinónimo de *individuo*. De modo que nos quedamos con la pregunta de cómo puede haber tales sustancias; cómo, es decir, pueden ser identificadas. Ni mejora mucho la situación si en el lugar de *incorpóreo* ponemos *espiritual*. Porque, en la medida en que este término agrega algún significado positivo, su función es, presumiblemente, indicar que algo posee algunas características distintivamente personales: mientras que nuestro problema es determinar a qué se supone que pertenecen las características que especifica la definición (incluyendo la de ser personal y, en particular, sabio y bueno). Esta propuesta parece ser provechosa si, con una larga tradición filosófica que tiene su inicio en el Platón del *Fedón*, uno, equivocadamente, cree que las personas son esencialmente incorpóreas; y si, también, correctamente, piensa que existimos por derecho propio: no como las armonías, que deben serlo de sus elementos; o las sonrisas, que dependen de caras que las sonrían. En la tradición platónica nos convertimos en paradigmas de nuestras sustancias espirituales. Pero esta comprensión de la naturaleza humana es incorrecta; y la razón más poderosa para dudar que sea siquiera concebible que podamos ser trasformados en tales seres es la dificultad —que llega a ser, como muy bien puede concebirse, imposibilidad— de ofrecer medios de identificación y criterios de identidad apropiados para las sustancias personales incorpóreas [Flew, (1) y (9)].

2.15 Un modo mediante el cual alguien puede tratar de salir al encuentro del presente problema, y que por cierto ha sido intentado como respuesta a la dificultad de explicar cómo los términos de un lenguaje humano pueden aplicarse significativamente a un Creador, es el enfoque cristológico. De este modo puede iluminarse la otra cuestión de por qué los cristianos pueden querer decir algunas de las cosas que dicen con respecto a su Dios. Pero es bastante inútil en cualquiera de los otros dos casos. El enfoque consiste en hacer una traducción del lenguaje acerca de Dios en lenguaje acerca de Jesús. En vez de intentar la identificación de Dios se se-

ñala al hombre; las afirmaciones con respecto a Dios se explican como afirmaciones acerca del hijo del carpintero.

2.16 Ahora bien, muchas de las expresiones que han dado lugar al surgimiento de las doctrinas de la Trinidad parecerían, ciertamente, autorizar este enfoque: "El que me ha visto, ha visto al Padre" (Juan, 14.9); "Yo y mi Padre uno somos" (Juan, 10.30). Este enfoque, sin embargo, está viciado de un defecto fatal. Porque si se lo sigue en todas sus consecuencias, *Dios* se convierte en un nombre redundante que designa a un personaje histórico particular. Adoptar este uso pervertido es abandonar el cristianismo católico y, al mismo tiempo, el intento de salir al paso del problema que nos preocupa, que concierne a *Dios* en otro sentido, muy diferente. Por otro lado, si no se llega a sus últimas consecuencias, en algún momento pasamos del lenguaje acerca del hijo temporal de José al lenguaje acerca de un Dios eterno. Y es ahí, y solamente ahí donde nos enfrentamos con el problema que este enfoque creía estar resolviendo. No nos ayuda, tampoco, decir que Dios y este hombre serían dos personas que están unidas en la Divinidad. Sea lo que fuere que esto incluya, no podría tratarse nunca de una identidad estricta. El mismo individuo no puede ser al propio tiempo incorpóreo y carnal [Véase Hepburn (1), cap. 5; también (2), pero compárese Van Buren].

2.17 El otro enfoque posible comenzaría subrayando el carácter único del caso que tenemos entre manos. Dios, en cuanto hacedor y preservador de todas las cosas, debe pertenecer a una clase totalmente diversa con respecto a la creación dependiente, en su totalidad o en cualquiera de sus partes. Por eso sería totalmente irrazonable esperar que se lo pueda tomar y convertir en objeto del discurso, del mismo modo que a cualquier otro objeto. Todo esto es justo. Significa que debemos estar preparados para escuchar pacientemente las explicaciones que se nos deban dar. No hemos de intentar meter a la fuerza este caso especial, o cualquier otro, en un lecho de Procusto categórico. Pero este derecho a pertenecer a recibir una consideración especial no debe ser ocasión de abusos, como si se tratara de una licencia para violar todas las reglas y condiciones del discurso

inteligible. Es verdad que a Dios deberá identificárselo de alguna manera muy especial. Sin embargo, si ha de reconocérsele el carácter de ser un individuo que existe por derecho propio —como debe serlo si se trata de un agente activo que posee las requeridas características de voluntad, poder, etcétera—, por lo menos debe ser, en principio, identificable de algún modo.

2.18 Esto es vital. De nada valdría que un teísta proclamara: "La pregunta sobre la existencia de Dios no puede ser ni preguntada ni respondida. Si se la pregunta, inquiere acerca de aquello que, por su misma naturaleza, está por encima de la existencia, y por lo tanto la respuesta —sea negativa o afirmativa— implícitamente niega la naturaleza de Dios. Es tan ateo afirmar la existencia de Dios como negarla. Dios es el ser en sí y no *un* ser." (Tillich, I pág. 237; la bastardilla es del original). Si se supone de este modo que Dios es el ser en sí, Dios es, entonces, una abstracción. Por lo mismo, es posible que sea *un* ser, un individuo. Sin embargo, si no se afirma que Dios es un individuo, no puede tampoco ser algún tipo de agente, y mucho menos una voluntad todopoderosa. Entonces, ¿por qué preocuparnos por lo que los obispos puedan decir acerca de la ley de Dios, especialmente cuando el contenido putativo de esta ley se opone a los reclamos de la moralidad humana? (1.30.)

2.19 Algunos podrán sentirse inclinados a descartar a Tillich por exaltado o por protestante. Es posible que sea exaltado. Protestante es. Lo que importa, sin embargo, es que está extrayendo, quizá sin darse cuenta él mismo plenamente, las implicaciones de un tipo de afirmación que es relativamente frecuente en otra tradición. Así, por ejemplo, un intérprete anglocatólico moderno de Santo Tomás sostiene que "la concepción de Dios como... el ser subsistente en sí mismo es fundamental para todo su tratamiento de la naturaleza divina" [Mascall (1), pág. 13]. Es, presumiblemente, algo de este estilo lo que se quiere decir en pasajes tales como: "En Dios, como se demostrará..., es preeminentemente el caso de que su ser es su esencia (*suum esse es sua essentia*), de modo que la pregunta "¿Qué es Dios?" *(quid est)* y la pregunta "¿Hay Dios?" *(an est)* se satisface con la misma respuesta" [Santo

Tomás (1), I, 10]; de manera que "para aquellos que ven la esencia divina en sí, resulta supremamente autoevidente que Dios existe porque su esencia es su ser" (*ibid,* I, 11). Ambos pasajes, de paso, son significativos también en otras direcciones: el primero podría servir como notorio ejemplo del error que se mencionó en la última oración del parágrafo 2.1; mientras que el segundo debe dificultar la aceptación del punto de vista, muy de moda, de que Santo Tomás rechazó, de manera coherente, el principio del Argumento Ontológico, que discutiremos en el capítulo 4. Porque solamente la voluntad de reverenciar el absurdo, en ciertos casos privilegiados, como un misterio, podrá dejar pasar la conclusión bizarra de que la respuesta a las preguntas "¿Qué es X?" y "¿Hay una X?" pueda ser, para cualquier valor de X, exactamente la misma. Más aún anticipando la argumentación del último capítulo. Si Dios sabe, y Santo Tomás ya sabe que Dios sabe, que en este caso especial la esencia implica existencia, esto implica a su vez que en realidad ocurre así (1.10); y por lo tanto, presumiblemente, que el principio del Argumento Ontológico —que envuelve la deducción de la existencia de una cosa a partir de la definición de una palabra— es correcto.

2.20 Santo Tomás continúa con una serie de afirmaciones similares: "Dios es llamado ser por ser la entidad en sí, y es llamado bueno por ser el bien en sí" (*ibid.* I, 32); "Dios, por lo tanto, es el bien en sí, y no solamente bueno" (*ibid.*, I, 38), y "Dios no solamente es verdadero, sino que es la verdad en sí" (*ibid,* I, 61). Cuando tales afirmaciones aparecen en el contexto de una piedad popular es posible interpretarlas a partir del modelo de ecuaciones idiomáticas y puramente figurativas tales como: "MacKintosh just was mackintosh" (Juego de palabras con *mackintosh,* impermeable, y *MacKintosh,* apellido del inventor del impermeable), "MacKintosh era simplemente un impermeable" (él lo inventó, lo puso en producción, estableció las pautas, etcétera); o como la de Ugo Bassi, en el Resurgimiento italiano: "Italia es Garibaldi." Pero aquí, en Santo Tomás, es evidente que debe interpretárselas como expresiones de una metafísica platonizante, según la cual Dios sería identificable con ciertas ideas abstractas. (Se encontra-

rá una ingeniosa interpretación diversa que, sin embargo, hace parecer absurdas o negativas las afirmaciones; véase Geach, págs. 121-123.) Tal platonización será, como se ha argumentado, fatal con respecto a la exigencia de definir un Dios activo y, por lo tanto, colateralmente, para los supuestos de la piedad popular (y tomista). Para que puedan satisfacerse estos requisitos, Dios debe ser un individuo; un individuo único y supremo, por supuesto. Esto, a su vez, significa que ha de demostrarse cómo lo que se especifica en nuestra definición de la palabra *Dios* puede, en principio, identificarse. La línea más prometedora es la que ha sugerido recientemente I. M. Crombie (Crombie, especialmente párrafo 4). Posee los méritos, simultáneos, de reconocer que hay una necesidad crucial que exige satisfacción y tomar en cuenta la extrema peculiaridad de este caso especial. La idea consiste en usar ciertos argumentos, que por lo general se presentan como pruebas de la existencia de Dios, como señaladores que indican la dirección hacia la cual supuestamente apuntan las afirmaciones acerca de Dios. Los argumentos se extraen de la tradición tomista. Consideraremos este nuevo uso posible en el capítulo 4, después de haber examinado, primero, su pretensión de ser pruébas.

2.21 La segunda pregunta es cómo, en el caso de que sea posible, los términos positivos de un lenguaje humano pueden ser utilizados significativamente para caracterizar a Dios, concediendo que el problema de la identificación ha sido resuelto. La pregunta se plantea aun con el Dios de nuestra definición mínima y se hace progresivamente más agudo a medida que se suman atributos cada vez más gloriosos a la lista de los que ya se han postulado. En el nivel más evidente consiste en explicar cómo podemos interpretar diversas afirmaciones que sería ingenuo leer de manera literal. En fecha tan temprana como el siglo III encontramos a Orígenes que escribe: "Y si se dice que camina por el Paraíso por la tarde, y que Adán se esconde detrás de un árbol, supongo que nadie dudará de que estas cosas indican figurativamente ciertos misterios..." [Orígenes (2), IV, pág. 365.] Si eso fuera todo no habría una dificultad especial, aunque sí una abundante provisión de dificultades generales que se aplican, del mismo modo,

a otros tipos de discurso figurativo. Pero en este caso se trata de una perplejidad más fundamental, porque parecería que hay muy poco, y quizá nada, que pueda decirse en sentido literal. Sin embargo, es esencial que haya por lo menos unas pocas afirmaciones definidas y positivas que sean literalmente verdaderas, si queremos realmente efectuar un "despegue" filosófico en este asunto. Como mínimo debemos ser capaces de decir, y de dar un significado definido a esa afirmación, que Dios existe y posee tales y cuales características básicas.

2.22 Decir que Dios existe, y después solamente agregar que no tiene partes o pasiones, que es incondicionado y misterioso, sería no decirnos nada. Pero cuando nos volvemos a los términos positivos de la definición, inmediatamente, nos vemos en dificultades. Porque los términos cruciales son todos esencialmente personales. No solamente se exige que Dios sea, en general, personal; además, en particular, debe tener una voluntad y, como hacedor y preservador, ser agente. La bondad, que en ciertos contextos puede predicarse de las cosas, es aquí también, presumiblemente, personal. Y los autores del Nuevo Testamento prefieren, a ojos vistas, hablar de amor (I, Juan, 4.8, y Juan, 3.16). La sabiduría presupone el conocimiento y el poder que, en este caso, es poder para realizar la voluntad divina. Todas estas características específicas humanas deben pertenecer a un Ser que no es antropomórfico, sino incorpóreo. Y todas deben ser poseídas por él en un sentido preeminente, según corresponde, y en un grado supremo.

2.23 La primera objeción es que, por ser tan claramente personales no pueden, sin perder todo su significado original, ser desarraigadas de su peculiar hábitat humano y trasferidas a un contexto tan totalmente distinto. Ser un agente, demostrar poder de voluntad, manifestar sabiduría son hasta tal punto características de los seres humanos, se refieren de manera tan plena a transacciones humanas particulares y a la experiencia humana, que cada vez se hace más forzado y antinatural aplicarlas a medida que se desciende en la escala de la evolución. Intentar aplicarlas a algo que no es un animal puede resultar en una fractura irremediable en las líneas de comunicación. No basta rechazar esta

objeción diciendo que la palabra *personal,* "aunque no puede significar precisamente lo mismo cuando se la usa con respecto a Dios y cuando se la usa con respecto al hombre, está lo suficientemente explicada por el uso común para que se la pueda aplicar de manera inteligible a la Naturaleza Divina". Ni sirve para nada seguir argumentando que "Las palabras que intervienen (en una formulación de la doctrina de la Trinidad), *Tres, Uno, Él, Dios, Padre, Hijo, Espíritu,* no son palabras peculiares de la teología y tienen todas ellas significados corrientes, y se las usa de acuerdo con esos significados corrientes y populares cuando se las introduce en el dogma católico". [Newman (2), I (v), 2); las bastardillas han sido agregadas por el que cita.] ¿Podría un padre, en el sentido corriente de la palabra, ser incorpóreo, o un "él" ser eternamente asexuado? Es evidente que, si Newman tiene razón, toda la doctrina puede ser desechada como un enredo absurdo. La segunda objeción, que en último término quizá sea imposible de distinguir de la primera, es que si tiene que ser tan diferente no puede ser igual. Si las palabras que se utilizan deben emplearse con significados tan totalmente diferentes, ninguna garantía queda que nos autorice a usar estas palabras y no otras; y nada se ha hecho para decirnos algo en un lenguaje que seamos capaces de comprender.

2.24 Los teólogos de la tradición tomista, y en particular Santo Tomás de Aquino, han intentado dar una réplica sistemática a esta objeción. El problema no se presentaba a él exactamente de la misma manera: principalmente porque él creía que la voluntad y el intelecto, a diferencia de la percepción y la sensación, no requieren necesariamente órganos corpóreos. El problema consistía, para él, en trazar un camino equidistante entre el antropomorfismo y el agnosticismo. Si estos términos personales se aplicaran a Dios, en sus significados comunes, se trataría, en nuestro sentido, de antropomorfismo; lo cual, con su énfasis diverso, consiste en dar menor importancia de la que en realidad tienen a las diferencias entre las criaturas y el Creador. Si, por otro lado, no puede darse un significado correcto a palabra positiva alguna, el resultado debe ser una posición agnóstica. "A menos que el intelecto humano sepa

positivamente algo acerca de Dios, no puede negar nada de Él." (Santo Tomás, citado por Copleston, pág. 132.)

2.25 La vía media que se sugiere recorre el sendero de la analogía: las palabras, en estos dos contextos tan diferentes, no se emplean en sentidos diversos, ni en el mismo sentido, sino analógicamente. Tal analogía puede ser de dos clases diferentes: analogía de atribución y analogía de proporcionalidad. Aquélla predomina cuando una palabra se usa al mismo tiempo, primariamente para atribuir una cualidad y, secundariamente o de manera derivativa, para indicar que algo es una causa, índice o preservativo de esa cualidad. El ejemplo clásico, que proviene de Aristóteles, es la palabra *sano*: se usa primariamente con respecto a un animal y derivativamente de todas aquellas cosas que puedan producir, preservar o revelar la salud en los animales. Esto no nos ayuda con el problema que tenemos entre manos. No servirá decir que afirmaciones como *Dios es sabio* significan que Dios es la causa de la sabiduría, o de cualquier otra cosa. Porque el "Hacedor y Conservador de todas las cosas" debe ser la causa de todo. Por lo tanto, cada característica de cualquier cosa sería igualmente aplicable: "Sería imposible explicar por qué ciertas palabras y no otras se predican con respecto a Dios. Porque Él es la causa de los cuerpos, así como es la causa de los bienes." [Santo Tomás (2), I (XII), 2.]

2.26 La analogía de proporcionalidad es cuestión de la semejanza que pueda haber entre relaciones. El ejemplo clásico, que aparece en los tratados, es en este caso *principio*: "*principio* puede predicarse de un corazón con respecto a un animal y de los cimientos con respecto a una casa" (Cajetan, pág. 26). Aquí estamos en una dirección que parece más prometedora. Quizá tanto Dios como un ejemplar humano pueden poseer una misma característica escogida, pero cada uno según la proporción que corresponda a su naturaleza. En este último caso, cada uno poseería la misma característica: el uno en sentido primario (formalmente) y el otro de modo derivativo (virtualmente). "En su sentido estricto una analogía de proporcionalidad implica que el análogo bajo discusión se encuentra

formalmente en cada uno de los analogados, pero en un modo que está determinado por la naturaleza del análogo en sí." [Mascall (I), pág. 104.]

2.27 Por más ingenioso que sea este movimiento, no es evidente que pueda tener éxito. En primer lugar, porque en las afirmaciones informativas comunes de proporcionalidad deben ser conocidos por lo menos tres de los cuatro términos que participan como mínimo en una proporción; en este caso, particularmente vital, no lo es ninguno de los dos que intervienen por el lado divino. En segundo lugar, en cuanto recordamos el abismo enorme que supuestamente separa a la criatura del Creador, tenemos que preguntarnos hasta qué punto habrá una significación común entre una palabra cuando se aplica al uno y cuando se aplica al otro. Por otro lado, puesto que se admite que no podemos saber cómo una palabra se aplica a Dios, en cuanto el conocimiento imprescindible de la naturaleza divina está sólo a su disposición, no podrá haber suficiente razón humana que justifique aplicar una palabra y no la otra.

2.28 Parece, por lo tanto, que la vía media propuesta no resultará transitable. El teísta, entonces, parecería estar comprometido con una interminable oscilación entre incompatibles. Por un lado, cuando habla acerca de Dios, se lo podrá reducir, mediante un sondeo suficientemente profundo, de modo que se acerca tanto al agnosticismo que en realidad la diferencia es desdeñable. No hay nada positivo que pueda decirse acerca de Dios que nosotros podamos comprender. (Aquí, si hubiera dudas, aplíquese la prueba de falsificación que se sugiere en el parágrafo 2.8. Pregúntese, al mismo tiempo que se concede la posibilidad de que, de hecho, pueda ser verdad, qué debe o debería suceder para demostrar que una afirmación propuesta es falsa.) Por otro lado, al referirse a las aplicaciones prácticas, el teísta ofrecerá una suma extraordinariamente precisa y detallada de lo que Dios quiere. Así, por ejemplo, en la encíclica *Casti Connubii* leemos, con respecto al control de la natalidad en general y el *coitus interruptus* en particular, "que la Majestad Divina detesta este crimen inenarrable con el más profundo odio". El teólogo sutil podrá ser capaz de comentar este "más profundo odio" para que armonice con el ser sin pasiones de Dios

[Santo Tomás, (I), I, 96]. Pero la idea de voluntad seguirá siendo esencial: sin ella tales vetos perderían su autoridad y fuerza peculiares. Y es esta idea la que, en nuestro entendimiento humanamente limitado, parecería ser, en sus dos énfasis, incorregiblemente antropomórfica. No se puede —aunque se hace con bastante regularidad— proclamar en elaborado detalle la voluntad de Dios con respecto a todo tipo de asunto humano íntimo o público, y después, cuando se nos ha acorralado con preguntas acerca de ese nuestro Dios, afirmar que está velado en un misterio inescrutable. No se pueden derivar conclusiones exactas y determinadas de premisas vagas e indeterminadas. Tal cantidad de información con respecto a la voluntad divina no concuerda con una genuina humildad agnóstica en lo que concierne al carácter de Dios.

2.29 El tercer tipo de cuestión que surge del concepto en sí tiene que ver con la coherencia de las características definitorias; en primer lugar, entre sí, y, en segundo lugar, con respecto a hechos importantes no disputados. En general, sería incómodo ocuparse de estos dos tipos de coherencia bajo el mismo título. Pero en este caso particular nuestros ejemplos están íntimamente relacionados y el reconocimiento de los hechos en cuestión es, implícitamente, una parte del sistema de ideas que se examina. Los dos asuntos previos casi podrían representarse de manera igualmente adecuada en esta tercera forma. La primera, en ese caso, aparecería como la cuestión de la coherencia al especificar, primero, diversas características negativas que impiden todo tipo corriente de identificación y, después, agregar características positivas que requieren, del Ser, que sea en nuestro sentido lógico un individuo. La segunda cuestión se convertiría en el intento de reconciliar el propuesto atributo de personalidad con el de incorporeidad unitaria. Quedan por tratar dos cuestiones similares. La primera concierne a la coherencia de estipular que, en un sentido de *Dios*, éste debería ser el Creador infinitamente poderoso y, sin embargo, estar dotado de una voluntad que sus criaturas pueden desobedecer (y regularmente lo hacen). La segunda es la cuestión de por qué la concepción de la existencia de un Dios, que supuestamente es infinitamente poderoso,

sabio y bueno, no puede ser inmediatamente desechada haciendo referencia a los males del mundo.

2.30 Es muy importante que estas dos cuestiones sean formuladas por separado y de manera correcta. La primera muy pocas veces se plantea y trata por sí misma. Por lo general se plantea, en el caso de ser planteada, en una etapa bastante avanzada del tratamiento de la segunda. Cuando se la reconoce es evidente que merece un tratamiento aparte. La segunda se acepta muy a menudo con un misterio impenetrable: los que preguntan con demasiada premura o pasión reciben como respuesta la seguridad de que generaciones de humanos se han golpeado la cabeza contra esa pared, sin éxito. Pero no es siquiera verdad que no se haya hecho algún tipo de progreso en la exploración de los caminos que pueden llevar a la clarificación del problema. Y ciertamente no ayudará a nada dejar el problema de lado, siguiendo como si nunca se lo hubiera planteado. No se trata de una dificultad localizada, de un problema con respecto al cual nadie dude seriamente que, de alguna manera, pueda solucionarse. Se ha señalado que los hechos conocidos y no controvertidos falsifican decisivamente la afirmación teísta fundamental de que, en el sentido pleno que hemos especificado, Dios existe. Enfrentado por un desafío de este tipo, lo menos —y probablemente lo máximo— que el creyente puede hacer para eludir la acusación de autoengaño consciente y voluntario es mostrar que no es necesariamente así, y por qué.

2.31 En ambos casos es iluminador destacar en qué medida las preguntas no se plantean a partir de hechos objetivos inexpugnables, sino de conceptos humanos y, por lo tanto, humanamente falibles. El primero aparece porque algunos han querido usar el concepto de Dios, encontrando para él alguna aplicación. Según estas aplicaciones, la palabra *Dios* se define de tal manera que su Ser tendría que poseer ciertos atributos que, por lo menos a primera vista, parecen ser mutuamente exclusivos. El segundo se plantea porque algunos, principalmente los mismos, han querido utilizar un concepto de Dios y encontrar aplicación para él, según la cual la palabra *Dios* se define de manera que tal Ser debería tener un conjunto de características que

—se le ocurre a uno sin estar lo suficientemente enterado—, hacen imposible confrontar la afirmación de su existencia con los hechos más evidentes del mundo que nos rodea. Una vez que se entiende esto se hace más fácil ver que aquí las apelaciones a la reverencia o a la autoridad están completamente fuera de lugar. Y también es totalmente inútil, por supuesto, tratar de implicar al no creyente, como se ha intentado a veces, afirmando que él también es impotente para resolver este incómodo problema del mal; o intimando que el no creyente está evadiéndolo arteramente mediante su incredulidad.

2.32 La reverencia sólo se exige cuando nos enfrentamos con un objeto apropiado para tal actitud. Si habláramos de un Ser que está dotado de los incomparables atributos que especifica la propuesta definición de la palabra *Dios*, sería correcto, sin lugar a dudas, aproximarse a él, por así decirlo, de rodillas. Quizás estaríamos seguros de que cualquier discordancia abierta entre estos atributos no sería origen de una real contradicción, sino que constituiría un problema que en principio y a la larga —en un lapso que quizá se extienda hasta la eternidad— debe poder resolverse. Pero, de hecho, como resulta de nuestras dos formulaciones estamos discutiendo un concepto y sus aplicaciones posibles; y los conceptos son fabricados, con provocación o sin ella por parte de las realidades del universo que nos rodea, por seres humanos entre los seres humanos. Ambos ilustran muy bien las ventajas clarificadoras de adquirir conciencia de la distinción entre el Modo Formal del Discurso y el Modo Material del Discurso. La primera es una expresión técnica que denota términos capaces de hacer evidente que todo lo que concierne a la definición de una palabra, o a las relaciones lógicas entre diversos términos o proposiciones, son solo y precisamente eso. La segunda, en cambio, es la expresión que corresponde al otro y más frecuente modo de hablar, en el cual los problemas de este tipo se presentan como si fueran cuestiones con respecto a las cualidades y las relaciones de las cosas.

2.33 El recurso a la autoridad es igualmente inapropiado. Porque las cuestiones son tan fundamentales como para plantear desde el principio la otra cuestión ul-

terior de si la autoridad que se ha elegido es verdaderamente autoritativa. No nos conducirá a nada señalar, por ejemplo, que las características manifiestamente incompatibles que implica el concepto de Dios pertenecen todas al concepto de Dios tal como se lo encuentra en las Sagradas Escrituras, en la enseñanza cotidiana de la Iglesia Católica o entre los expertos en teología. Porque, concediendo que esas características fueran manifiestamente incompatibles, esta afirmación, de ser verdadera, solamente podría socavar la autoridad de aquello que se quisiera traer en su apoyo. "Antes de que pueda ser convocado a creer en una afirmación por parte de la autoridad de la Iglesia o de las Escrituras, es necesario que se me ofrezcan razones suficientes para aceptar que la Iglesia, o las Escrituras, trasmiten los pronunciamientos divinos, y para sostener que Dios no miente." (Taylor, pág. 134.) Con lo cual estoy plenamente de acuerdo. Por eso es mucho mayor la necesidad de demostrar que el concepto de Dios es coherente desde el punto de vista interno. Del mismo modo que la cuestión de la existencia de ese Dios es lógicamente anterior con respecto a cualquier cuestión sobre la autoridad de las posibles fuentes de la revelación, la cuestión sobre la coherencia es lógicamente anterior a la de la existencia. Ni nos debe confundir la erudición o el *status* académico de los teólogos profesionales, de tal manera que aceptemos sin examen su pretensión de ser, según afirma el *Concise Oxford Dictionary*, expertos "en la ciencia que se ocupa de Dios, su naturaleza, sus atributos y su relación con el hombre y el universo". Ciertamente las filas de los teólogos incluyen a los expertos en lo que ellos y otras personas han dicho y creído sobre este tema. Pero muy pocos parecen haber dedicado en realidad por lo menos parte de su energía a las preguntas más fundamentales de si su tema posee o no un objeto real que le corresponda. Y aun en los casos en que lo hicieron, lo que está en discusión es precisamente la corrección de sus conclusiones al respecto.

2.34 La primera de las dos cuestiones con respecto a la coherencia tiene que ver con la estipulación de que, en este sentido de *Dios*, Él debería al mismo tiempo ser el Creador infinitamente poderoso, y poseer una

voluntad que sus criaturas pueden desobedecer y de hecho desobedecen de manera regular. Por lo general no se siente la fuerza de esta cuestión, o no se la siente con suficiente vigor, porque es muy fácil no darse cuenta del significado pleno de *Creador*, u olvidarlo. Decir que el Dios cristiano es el Creador equivale a decir, no solamente que trajo el universo al ser a partir de la nada, sino que, además, es la causa constante y esencial de todo lo que en él existe. Por eso el primero de los Artículos de la Religión habla del "Creador y Conservador de todas las cosas, así visibles como invisibles"; y por eso también a nosotros nos resulta posible representar toda esta expresión con la palabra *Creador*. Es porque este concepto de creación implica dos cosas diferentes por lo que Santo Tomás fue capaz de hacer una de su distinciones más atrevidas. Sostuvo, aun contra solapadas acusaciones de herejía, que la creación del universo "en el principio" era una verdad que la Iglesia enseñaba y que él aceptaba por fe; pero que el hecho de que el universo tuviera un principio no era susceptible de demostración mediante la razón natural sin ayuda alguna. Lo que él sí creía que podía demostrarse de ese modo, y lo que la Iglesia de Roma todavía insiste en afirmar que puede ser de ese modo demostrado, es que el universo necesita que Dios lo sostenga que sin un soporte ontológico continuo el universo, en las palabras de un discípulo suyo contemporáneo, "se desmoronaría en la no existencia" [Mascall (I), pág 126; compárese 1.7 y 4.21 y sgtes.].

2.35 Una vez que hemos tomado plena conciencia de este modo, del sentido de *creación*, se vuelve claro que la imagen que por lo general se usa como solución de la antinomia no se aplica a este caso. Esa imagen que es moneda corriente, es la de un Padre Supremo que manifiesta una longánima tolerancia hacia sus hijos tan a menudo rebeldes: nos ha dado, se dice, nuestra libertad; y nosotros —¡criaturas malvadas e indignas!— nos aprovechamos de ese don para seguir nuestro capricho y contrariar sus deseos. Si esta imagen fuera coherente no habría problema. Es evidente que los hijos pueden actuar contra los deseos de sus padres. Es posible también que los padres concedan a sus hijos una libertad de la cual ellos abusen, al negarse a ejercer

sobre sí mismos poderes de control que no poseen. Pero el caso del Creador y la criatura debe de ser totalmente distinto. Aquí, la imagen apropiada, en la medida en que cualquier imagen pueda serlo, será la del Creador: sea como Supremo Titiritero, que ordena hasta el mínimo movimiento y pensamiento de sus criaturas; sea como el Gran Hipnotizador, rodeado de pacientes que obedecen, siempre, sus sugestiones irresistibles. Lo que determina la total ineptitud de la primera imagen, haciendo a la vez que las otras dos no lo sean en tal medida, es, de modo crucial, que no se supone que Dios sea un fabricante o un padre que puede hacer o engendrar su producto y después desentenderse de él, sino del Creador. Esto significa, precisamente, que nada ocurre a menos que obedezca a su última determinación indeterminada y sin su consentimiento, en la forma de un definido apoyo ontológico. Todo significa todo; y esto incluye a todo pensamiento humano, a toda acción y a toda elección humanas. Porque nosotros, también, somos indiscutiblemente parte del universo, nosotros estamos entre "todas las cosas, así visibles como invisibles", de las cuales se supone que él es el "Creador y Conservador".

2.36 Se piensa, a menudo, que la doctrina de la predestinación es típica de Calvino y de los calvinistas, y que es un extra optativo del teísmo cristiano. Todo lo contrario. En el sentido fundamental que le damos es una consecuencia inmediata del teísmo básico; es una doctrina que, con más o menos discreción y embarazo, ha sido reconocida en cuanto tal por las formulaciones doctrinales y los escritos de otros grandes teólogos. Así, por ejemplo, el informe de la Comisión de Doctrina de la Iglesia de Inglaterra confesó una fórmula que, en sustancia, equivale a lo mismo, aun cuando utiliza la palabra *Providencia*: "que todos los acontecimientos están bajo el control de Dios... lo cual lógicamente implica la afirmación de que no hay hechos, aun aquellos que obedecen al pecado y que son por lo tanto contrarios a la voluntad de Dios, que caigan fuera del ámbito de su actividad y propósito" (pág. 47). La *Summa Theologica* contiene una pregunta "Sobre la Predestinación" en la cual el propio Doctor Angélico afirma: "Del mismo modo que en la providencia de Dios los hombres son

preordenados para la vida eterna, forma parte de esa providencia permitir que algunos hombres se aparten de ese fin; esto se denomina reprobación... La reprobación implica no solamente un conocimiento anticipado, sino algo más..." Santo Tomás se niega a afirmar que Dios es la causa del pecado, pese a que, por lo menos algunas de sus premisas, exigen esta conclusión embarazosa. Pero debe reconocer que la reprobación, pese a no ser la causa "de lo que es en el presente, el pecado, es sin embargo la causa del abandono por parte de Dios. Es la causa... de lo que se asigna en el futuro, a saber, el castigo eterno" [Santo Tomás (2), I (XXIII), 3]. O tómese, por ejemplo, a San Pablo: "Así, pues, usa de misericordia con quien quiere y endurece a quien quiere. Pero me dirás, entonces ¿qué reprocha?, ¿quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh, hombre! Pero ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso la pieza de barro dirá a quien la modeló: por qué me has hecho así? O ¿es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa una vasija para usos nobles y otra para usos despreciables? Pues bien si Dios, queriendo manifestar su cólera y dar a conocer su poder, soportó con gran paciencia objetos de cólera preparados para la perdición, a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con los objetos de misericordia que de antemano había preparado para gloria." (*Romanos,* 9:18-23. Compárese, en especial, con otras referencias bíblicas, J. Edwards, págs. 239, sgtes. y *passim.* Jonathan Edwards fue el principal y primero de los teólogos filosóficos que surgiría en lo que más tarde serían los Estados Unidos.)

2.37 No servirá, sin embargo, responder citando otras autoridades, o las mismas autoridades en otras ocasiones. No servirá porque no estamos primordialmente ocupados con una cuestión de autoridades, sino con una cuestión de lógica: qué se sigue de qué y, en particular, qué implica la idea de Creación. En segundo lugar, desde que toda la cuestión tiene que ver con la coherencia, sería perverso sostener que, en efecto, los cristianos también quieren decir lo contrario. Ni servirá simplemente afirmar que las imágenes desagradables son un ejemplo de la forma incorrecta de pensar acerca de Dios. Debe demostrarse por qué son inapropiadas y cómo cualquier alternativa que se prefiera puede reconci-

liarse con las características definitorias básicas. Frecuentemente se intentan tales propuestas irrelevantes. Por ejemplo, en ese libro tan cuidadosamente autocrítico, *Objections to Christian Belief*, uno de los autores describe el caso de un anglicano devoto, que al obtener su diploma teológico en Cambridge dijo que había tenido —literalmente— en sueños una visión de Dios como Titiritero Mayor e Hipnotizador. La reacción de la víctima de esta pesadilla incluyó "borracheras en los bares y prostíbulos de Tanger". Ésta, el autor lo reconoce, no fue una reacción adecuada. Pero lo que nosotros necesitamos, y no obtenemos en esa fuente, es un razonamiento que nos demuestre por qué tales imágenes no son correctas (H. Williams, págs. 50-54). Una respuesta pertinente intentará demostrar: sea que el concepto de Dios no implica lo que aparentemente debe implicar, o que, aun cuando lo implique, queda lugar, sin embargo, para algún margen de desobediencia.

2.38 La propuesta más favorecida en justificación de la imagen que se ha descrito es sostener que Dios puede haber elegido, y que el darnos a nosotros libre arbitrio lo hace abstenerse de emplear su poder ilimitado. Algunos han llegado a sugerir, con atrevimiento, que por esta razón Dios no es verdaderamente omnisciente (Gore, pág. 122). Tal intrepidez es superflua, puesto que se funda en un error: la presciencia por sí no es necesariamente incompatible con la libre voluntad, en un sentido no técnico. El hecho de que sepamos que una pareja se casará no implica, y por desgracia tal es el caso con demasiada frecuencia, que tenían que casarse. Ni la posibilidad de predecir el resultado de una elección es suficiente por sí misma para demostrar que uno no votará de manera libre. El problema comienza verdaderamente con la omnipotencia [véase el brillante diálogo renacentista de Valla y, sobre las implicaciones de la omnisciencia, compárese Santo Tomás (I), I, 63-68].

2.39 Aun la omnipotencia, si eso fuera todo lo que se debe enfrentar, puede llegar a ser manejable. Los poderes absolutos no necesariamente deben emplearse; puede haber una aceptación voluntaria de limitaciones constitucionales. Tómese en cuenta cómo, en los días de su monopolio atómico, Estados Unidos no aprovechó su casi omnipotencia para aniquilar a Rusia. Pero lo

que elimina, inevitablemente, esta analogía es que se supone que este Dios es el Creador. Como creador no podía decidir simplemente dejar abandonadas a sus propios recursos a criaturas que ya existían de manera autónoma. Dios las diseña y hace en pleno conocimiento y determinación de todo lo que ellas harán o dejarán de hacer jamás. Como Creador debe ser la Causa Primera, el Primer Motor, el sostén y control de todo pensamiento y acción en todo su absolutamente dependiente universo. En pocas palabras: si aceptamos la creación debemos rechazar la autonomía.

2.40 ¿Por qué, entonces, tan a menudo se ignora o aun se niega esta conclusión vital? En parte, sin duda, porque se interpreta mal la idea de creación. Se la concibe, quizá, como el acto de engendrar, cuestión de ejecutar una acción y dejar, después, que la naturaleza siga su propio curso. Principalmente, y de esto estamos muy seguros, porque los teólogos, tal como cualquier otro mortal, no están exentos de conflictos de deseos. Tómese, por ejemplo, a C. S. Lewis, un apologista distinguido. Queriendo glorificar a Dios y humillar nuestro orgullo al mismo tiempo dice que, como criaturas, "los hombres quisieron ser sustantivos, pero eran, y deben ser eternamente, simples adjetivos"; y, al tratar de aminorar *El Problema del Mal,* insiste en nuestra autonomía como agentes independientes y, muy frecuentemente, pecadores (C. S. Lewis, pág. 68 y *passim*). Estas tendencias comunes son reforzadas por la convicción, para la mayoría de nosotros bastante ineludible, que en ciertas circunstancias somos agentes libres; como en realidad lo somos. Es aparentemente muy fácil confundirnos con las implicaciones. Si en realidad alguna vez somos agentes libres, y si lo somos en un sentido que es incompatible con ser completamente las criaturas de un Creador, lo que sigue no es que puede haber un Creador que liberalmente —y de manera misteriosa, por desgracia— nos concede algún grado de emancipación, sino que no puede haber un Creador.

2.41 Sin embargo, hay un modo de dar sentido al concepto de desobediencia a la voluntad de Dios (tanto sentido como puede tener cualquier concepción humana cuando se la aplica en este contexto). Pero es una maniobra que nos exigirá pagar un precio cuando lleguemos

a la consideración de la cuestión que sigue. En el contexto humano tiene sentido que hablemos de lo que alguien prefiere hacer, en relación con lo que verdaderamente hace o hará en las circunstancias apropiadas. Tenemos que seguir la recomendación cartesiana —ofrecida en la tercera parte del *Discurso del Método*— de que, para decir qué piensan los hombres, uno "debiera considerar lo que hacen antes de lo que dicen". Decidimos qué es lo que un hombre —cualquier hombre, incluyéndonos nosotros mismos— verdaderamente quiere determinando lo que haría si se le eleminaran todos los obstáculos. Pero para la omnipotencia creativa no hay obstáculos. De manera que lo que Dios quiere verdaderamente es lo que resulta de su obra creadora; y esto es válido para todo lo que ocurre, incluyendo todo lo que nosotros estamos haciendo. Por lo tanto, si alguien quiere insistir en afirmar que algunos de estos hechos, en particular algunas acciones, son contrarias a la voluntad de Dios, deberá hacerlo, presumiblemente, refiriéndose a las consecuencias que él ha ordenado, u ordenará, para los diversos tipos de acciones. Todas las acciones deben ser, en el sentido primario, acordes con la voluntad de Dios. Pero algunas —aquellas para las que ha ordenado u ordenará ciertas consecuencias terribles—, en este nuevo sentido secundario, no lo son.

2.42 La segunda cuestión de coherencia es el Problema del Mal. Este parece atraer los razonamientos incorrectos así como la fabricación de dulce atrae a las moscas; quizá solo porque es tan simple, tan crucial y —para aquellos ante quienes se plantea como problema— tan embarazoso. Ya se han mencionado, y rechazado, tres especímenes escandalosos (2.30-2.31). Otros esfuerzos merecen más atención. El problema es si se puede afirmar al mismo tiempo y sin contradecirse, primero que hay un Dios infinitamente bueno; segundo, que es un Creador todopoderoso, y tercero, que hay males en este universo. Por lo tanto, hay tres frentes que deben ser investigados; aunque de este modo no eludimos la opción de atacar simultáneamente a más de uno. La posibilidad menos prometedora es negar la realidad del mal, o tratar de restarle importancia. Tales intentos no solamente provocan el escándalo del hombre secular, sino que es esencial para el cristianismo que algunas

de las cosas que suceden, especialmente el pecado, sean realmente muy malas. En parte porque parecería negar esto, la Ciencia Cristiana, según la mayoría, no es ni cristiana ni ciencia.

2.43 Sin embargo, bajo las presiones extremas de la incomodidad intelectual, a veces se hacen intentos de este tipo. Se sugiere, por ejemplo, que no tenemos derecho a juzgar qué cosas son buenas o malas; que meras criaturas, como somos, no pueden saber tales cosas. Así, por ejemplo, en un pasaje que se hace más notable porque el autor —A. C. MacIntyre, que en aquella época todavía era cristiano— había tratado poco antes este problema con gran fidelidad, en un libro brevísimo: "Pero al atribuir objetividad a las reglas morales uno corre el peligro de deificarlas, de establecerlas como pautas con las cuales puede llegar hasta a juzgarse a Dios mismo. Kant no pestañea frente a esta posibilidad; pero aun el lector más casual de la Biblia debería ser consciente de la blasfemia que tal actitud implica." (MacIntyre, pág. 105; compárense págs. 19-21.) De otro modo, en la misma dirección, podría sostenerse que la justicia y la bondad divinas necesariamente trascienden la capacidad humana de comprensión; por lo tanto, debe considerarse presuntuoso y apresurado que cualquiera de sus obras es injusta o mala.

2.44 Todo movimiento de este tipo derrota sus propios objetivos. La posibilidad de afirmar, y alabar, la bondad de Dios, depende de la posibilidad de reconocer, y condenar, los males del mundo. Si queremos afirmar que Dios es bueno, y cantar alabanzas a su bondad, ya estamos, en el mismo acto, juzgando a Dios. Más aún: puesto que somos seres humanos, necesariamente lo estamos juzgando según pautas humanas de algún tipo (lo cual nada tiene que ver con la pretensión de que tales pautas sean, en realidad, congruentes con las pautas de Dios). Todo fundamento para tales afirmaciones, y para la alabanza que les sigue, no puede extraerse de sus obras putativas; porque la totalidad del universo, según se supone, es obra de sus manos. Lo cual nos devuelve, bastante de inmediato, a otra forma de este gran dilema del teísmo cristiano. Si ha de haber alguna razón para afirmar la bondad sin mezcla de mal con respecto a Dios, y alabarla, debe establecerse una distinción radi-

cal entre el bien y el mal. Sin embargo, en la medida en que hay —y la hay— una distinción que pueda hacerse, ésta distingue entre otras cosas que deben ser, en el sentido primario, expresiones de la voluntad de Dios. No puede haber tal dilema para aquellos que están dispuestos a colocar a su Creador "más allá del bien y del mal". Porque lo que esta operación presupone —siendo totalmente inadecuada y desagradable para los que han sido educados en la tradición judeocristiana— es que las distinciones entre el bien y el mal surgen solamente en la participación en los conflictos del universo y a partir de ésta, y que, por lo tanto, no podrían aplicarse de manera alguna al Creador.

2.45 Un movimiento más sofisticado, en la misma área, procura explotar la tesis de que todo mal implica un defecto o falla; por lo tanto es, últimamente, de naturaleza negativa, en lo esencial; y por lo tanto, de hecho, nada. Esta tesis se presenta como fruto del análisis metafísico. Se trata, lamentablemente, de un ejemplo perfecto del tipo de lucubración que provocó el viejo retruécano: "Cuando un metafísico dice algo que es realmente esto, lo que en verdad quiere decir es que no es, no realmente esto." Sea lo que fuere que pueda decirse a favor de esta tesis, o en su contra, en otro contexto, debería resultar perfectamente obvio que aquí no valen sus triquiñuelas. Si el mal en realidad no es nada, ¿por qué, entonces, toda esa preocupación por el pecado? ¿Por nada? Ni el intento de despreciar como simples privaciones todos aquellos males que de manera alguna involucran un acto de elección humana podría eludir, sin dificultades, la acusación de estar subordinando la misericordia a su respeto por una moda ideológica (véase MacCloskey, especialmente parágrafo 2). Este análisis de la privación fue desarrollado en su origen a fin de demostrar, contra el maniqueísmo y el zoroastrismo, que el mal es esencialmente un principio secundario y derivativo. También se lo ha utilizado en la esperanza de mostrar que un Creador no necesita ser —por lo menos no de manera *positiva* y *directa*— el autor del pecado y de otros males. Los tomistas más sofisticados no hacen el intento de usarlo para el segundo, y algo diferente, propósito (Copleston, págs. 143-150). Sobre tal operación, Hobbes hizo un comentario

tajante, característico de su estilo, decisivo, en el capítulo 46 de *Leviatán*: "Esto es filosofía vana. Podría decirse del mismo modo que alguien trazó una línea al mismo tiempo recta y torcida, y que otro inventó la incompatibilidad."

2.46 El segundo frente se aboca a la estipulación que afirma la infinita bondad de Dios. El hecho de que *bueno* sea un término de valor da más lugar para ciertas maniobras. El tratamiento gordiano sería cortar el nudo sosteniendo que el cristiano debe definir, o que en realidad define, en algún momento, la bondad en términos de la voluntad divina. Pero esta propuesta, como cualquier otra, debe pagar un precio, y es un precio que muy pocos cristianos, por muy buenas razones, no están dispuestos a pagar. En primer lugar, al hacerla se está rompiendo del todo con las pautas corrientes, tanto de significado como de moral. Porque, según argumentaremos más adelante (5.21 y sgtes.), no hay referencia implícita a un Creador en cualquiera de los usos comunes de los términos morales. En segundo lugar, la propuesta equivale a reducir nuestra religión al culto del poder infinito en tanto poder; porque, en estos nuevos sentidos, los primeros términos de obligación se refieren solamente a la voluntad de Dios. Las exhortaciones normales al reconocimiento de lo que se concibe como deuda de las criaturas a su Creador se convierten en afirmaciones veladas con respecto a los hechos brutos del capricho divino; más, quizá, en la expresión implícita de la intención del que hace uso de la palabra en el sentido de mantenerse en la línea de ese capricho, y en exhortaciones, de diversos matices, para que los otros hagan lo mismo. Las que parecían, y anteriormente eran, expresiones de una alabanza bien fundada, se convierten en reiteraciones de hechos similares: *Dios es bueno*, que interpretada significa: Dios hace lo que le place. Y esto es verdad, sin duda, desde el punto de vista de una de las interpretaciones cristianas, pero no es, evidentemente, la verdad que originariamente se quería establecer.

2.47 Es cierto que algunos cristianos han sido descaradamente, y desde el principio, adoradores del poder infinito en cuanto tal; mientras que otros, de tiempo en tiempo, más o menos abiertamente, han dado por supues-

to que el poder, siempre que fuera un poder infinito y no meramente un limitado poder terreno, es su propia y suficiente justificación. En la medida en que alguien esté dispuesto a aceptar esto no puede tener un problema del mal. Pero es un compromiso incómodo, y la literatura apologética sobre el tema, en verdad abundante, es una prueba de la vacilación que muchos experimentan para aceptarlo. Esta posición, en relación con el tema del mal, sea lo que fuere que pueda decirse en otros contextos (5.22), constituye para los cristianos ortodoxos, un último recurso. Y demostrar que es la única opción abierta puede ser mucho más de lo que la fe de algunos está dispuesta a aceptar [compárese Flew (2) y (10), con Brown (1)].

2.48 El tercer frente es, posiblemente, el más prometedor. Aquí, sin embargo, debe eliminarse, desde el principio, un ataque frontal. Decir, directamente, que Dios debe estar limitado por materiales contingentemente intratables significa abolir el problema abandonando una doctrina esencial del monoteísmo cristiano. Equivale a seguir una de las variaciones de un tema maniqueo, camino unánimemente repudiado por los Padres ortodoxos y por los Concilios de la Iglesia. Es significativo, en más de una manera, que el pensador de mayor talla que se dedicó a explorar esta concepción en los tiempos modernos fue John Stuart Mill. Se relaciona, mucho más con el verdadero teísmo, con la idea de un designio en las cosas, que todavía resultaba impresionante para Mill; la sugerencia aparece en sus *Tres ensayos sobre la religión*, cuyo principal propósito es condenar de manera poderosa y apasionada los compromisos morales, o inmorales, del cristianismo tradicional. El mismo intento desesperado lo emprenden, implícitamente y por lo general sin conciencia de sus implicaciones heterodoxas, aquellas personas de mentalidad biológica que ofrecen, como contribución a este problema, observaciones sobre las funciones saludables del dolor, en cuanto nos advierte sobre la presencia de la enfermedad. La objeción fundamental a esta clase de enfoque, aunque no la única, es que da por establecidas las actuales leyes de la naturaleza. Sin embargo, desde el punto de vista de la discusión, estas leyes en sí no pueden representar otra cosa que la ordenación (descu-

bierta por el hombre) de las disposiciones divinas. Ellas, por cierto, son contingentes, en el sentido de que no hay contradicción en suponer que hubieran podido ser distintas de lo que son. Pero, precisamente por esta razón, no constituyen parte de la solución sino parte del problema. Todas estas aproximaciones directas pueden desecharse, aquí, con la crítica implícita en el título de un reciente libro de venta masiva: "¡*Tu Dios es demasiado pequeño!*" (J. B. Phillips).

2.49 Estas razones para rechazar, aquí, toda sugestión de limitaciones contingentes puede servir como clave para lanzarnos a la exploración de las necesidades lógicas, opuestas a las contingentes. Ésta es una de las distinciones fundamentales. Conviene hacerlo de manera mnemotécnica. Cuando Hamlet dijo a Horacio: "Nunca ha habitado en toda Dinamarca un villano/ pero él es lisa y llanamente un hombre sin principios", estaba afirmando lo que es una verdad lógicamente necesaria. La necesidad lógica surge de que, al afirmar con respecto a alguien que es un villano, negar que sea un hombre sin principios sería contradecirse. Del mismo modo, y puesto que en este caso no se requiere una argumentación elaborada para poner de manifiesto la necesidad lógica, Horacio tenía derecho a quejarse, diciendo: "No es necesario que fantasma alguno, mi señor, venga de la tumba / para decirme esto" [*Hamlet*, I (v)]. Si Hamlet –menos poéticamente pero más a tono con el espíritu de la *New Society*– hubiera dicho "Nunca ha habitado en toda Dinamarca un villano, pero él es el producto de un hogar de padres divorciados", habría pronunciado una proposición contingente. A fin de determinar si una proposición de este tipo es en realidad verdadera o falsa, y, en el caso de ser verdadera, si su verdad es la consecuencia necesaria de las leyes naturales, tendríamos que investigar no solamente el significado y las implicaciones de las palabras, sino también, y de modo principal, los hechos contingentes. Lo que se necesita no es, por cierto, un fantasma que venga de la tumba sino, y simplemente, un científico social competente.

2.50 Las necesidades lógicas no imponen limitaciones a los poderes de un posible Creador. "Nada que implique una contradicción cae bajo la omnipotencia

divina" [Santo Tomás (2), I (XXV), 4]. La forma de esta expresión es poco afortunada, porque sugiere exactamente lo que Santo Tomás quiere negar. Se trata de una situación que exige el Modo Formal del Discurso (2.32). La idea es, simplemente, que una combinación contradictoria de palabras no deja de serlo solo porque a uno se le ocurra anteponerle las palabras *Dios puede* o *¿Puede Dios...?* En la medida en que se pone de manifiesto una limitación, se trata solamente la limitación de los poderes de razonamiento del teólogo, o antiteólogo, que es capaz de autocontradecirse. (Un buen ejercicio sería tratar de responder de este modo a algunas de las preguntas típicas de los estudiantes secundarios, que quieren saber si Dios es capaz de hacer algo tan pesado que ni el mismo Dios sería capaz de levantarlo, etcétera.)

2.51 Antes de proceder a indicar de manera más concreta la manera en que el cristiano puede esperar hacer uso del concepto de necesidad lógica, en este contexto, vale la pena señalar que todo recurso de este tipo —como cualquier otro recurso— tiene un precio que se debe estar dispuesto a pagar (2.8). La lógica de la deducción podría muy bien describirse como el estudio que demuestra las etiquetas ocultas donde aparece el precio de toda afirmación. Porque un razonamiento deductivamente válido es, por definición, aquel en el cual afirmar las premisas y negar la conclusión sería contradecirse; y el criterio último es el significado de los términos que participan en el razonamiento. De este modo se vinculan entre sí las preguntas con relación al significado, la lógica y la coherencia; la preocupación con respecto al significado, es esencial y pertinente al campo de la lógica, y al de la filosofía en general. Algunos se sienten inclinados, especialmente cuando les conviene, a despreciar la coherencia: "¿Me contradigo? / Pues bien: ¡Me contradigo / (soy enorme, contengo multitudes)" (Whitman, estrofa 50). Esto, en su contexto puede ser perfectamente adecuado para un poeta. Pero, ciertamente, no habla bien de un pensador. El punto clave, que debería ser bien claro de inmediato, puede resultar más claro aún si hacemos un breve recorrido por el campo de la lógica técnica. Este asunto pareciera haber sido descubierto por un discípulo de

Duns Scoto, o quizá por Duns Scoto en persona. Demuestra de manera formal cómo a partir de cualquier contradicción puede deducirse cualquier cosa. El simbolismo carece de misterio y se emplea, como ocurre siempre en la lógica, tanto para economizar palabras como para evitar las distracciones que pueden provenir de los contenidos. Tómese, entonces, la contradicción A y No-A. Si A, entonces A o P. Pero ahora, invocando la otra mitad de la contradicción, No-A y entonces A o P: por lo tanto, P. Puesto que este razonamiento es válido, sea cuales fueren los valores que se atribuyan a A y a P, se sigue que admitir la contradicción equivale a autorizarnos para decir cualquier cosa. La teología, como toda otra disciplina académica, estaría supuestamente interesada en la verdad.

2.52 Pero ahora, ¿qué puede hacerse aquí con las ideas de necesidad e imposibilidad lógicas? Permítasenos introducir el concepto de un orden lógicamente superior. Éste, aunque no bajo el mismo nombre, es el concepto clave de la clásica *Teodicea* de Leibniz. El bien se define, aquí, como aquello para lo cual es una precondición lógica la existencia de alguna clase de mal. Por la misma argumentación, el mal se convierte en un orden lógicamente inferior. Dos ejemplos para el caso serían el del perdón y el de la redención. Leibniz cita el Misal Romano: *O felix culpa quae tantum ac talem meruit habere redemptorem* ("¡Feliz culpa que mereció tener tal y tan grande Redentor!"). Es, en palabras menos santificadas, una "doble oferta": no se puede tener la redención sin (por lo menos la apariencia) de una ofensa que deba ser perdonada; es esto, en parte, lo que significa el perdón. Parecería ser que el apologista, aquí, está por fin bien encaminado. Si puede encontrar una razón tan sólida como para creer en la existencia de Dios, y también para confiar en su bondad, quizá sea posible hacer que los males de este mundo aparezcan como pruebas para la fe. Ésta entonces, consistirá en la confianza de que Dios, en el balance final, trasformará todo en bien. Los males demostrarán ser, en el último análisis, cada uno de ellos y su totalidad, las condiciones necesariamente lógicas de bienes superiores oportunamente realizados: actos de perdón, ejemplos de entereza espiritual, manifestaciones de justicia correctiva, etcétera.

2.53 ¡Espere un minuto! Aun si las causas condicionales pudieran satisfacerse, el apologista todavía no ha comenzado, siquiera, a salir de la maraña. En primer lugar, hay muchos males que difícilmente sean redimidos —o puedan llegar a serlo alguna vez— por este procedimiento: el sufrimiento de los animales, por ejemplo, especialmente el que ocurrió antes —o después— de la aparición del hombre. Alguien podría decir, siguiendo a Descartes, que las bestias carecen de conciencia y que, por lo tanto, más afortunadas que el hombre, son incapaces de sufrir; o que no puede llamarse sufrimiento a su dolor. Tal argumentación sería, de modo poco plausible, heroica, y probablemente dura. De otro modo, lo que decimos debe consistir completamente en una cuestión de decisión moral. No me ocuparé de discutir en extenso, aquí, mi propia decisión. Sin calificar más alto el bien de los animales inferiores en relación con el de los superiores, el dolor de los irracionales, de todos modos, parece muy evidentemente ser una falla. Si consideramos, como ocurre con la mayoría de nosotros, que —por ejemplo— no acabar con el sufrimiento de una bestia que agoniza exterminándola constituye una falta seria para cualquier ser humano decente, resulta poco coherente conceder que un Creador que no actúe del mismo modo pueda ser perfectamente bueno.

2.54 En segundo lugar, los órdenes lógicamente superiores no son necesariamente órdenes superiores a secas. Aun si pudiera demostrarse que hay lugar para sostener que todos los males concretos sirven como materiales para bienes de un orden lógicamente superior, no se habría demostrado todavía que todo obra, o podría obrar, para bien. Es posible que el precio fuera, aún, demasiado alto. Cuando pasamos, como en último término siempre habrá de hacerse, de las generalidades a la consideración de casos particulares, esto se pondrá de manifiesto: tanto que es, para decirlo de manera no demasiado fuerte, poco plausible que todos los males que conocemos sean, o puedan llegar a ser, redimidos de ese modo; y que, aun si así fuera, podríamos necesitar toda una argumentación para convencernos de que, en último análisis, todo es para el bien de todos. ¿Vale verdaderamente la pena ofender a Dios para que éste

nos perdone? ¿O vale la pena sufrir para que podamos ejercitar nuestra fortaleza (aun si siempre fuéramos capaces de hacerlo)?

2.55 Muchas veces se sostiene que los males más importantes, o por lo menos su posibilidad, son el precio del libre arbitrio; el cual, a su vez, es la condición necesaria para alcanzar el supremo bien humano al convertirnos en "hijos de Dios" y "herederos de la vida eterna" [Hick (2), págs. 40-47; cita en pág. 44]. Dios nos dio esta preciosa libertad y ¡vean cómo nosotros, desdichadas criaturas, abusamos malvadamente de ella! Esta argumentación todavía deja una gran parte del mal que ocurre sin explicación alguna [véase, por ejemplo, MacCloskey, y compárese con el intento de C. S. Lewis cuando se propone tender un puente sobre ese abismo invocando a los espíritus malvados (C. S. Lewis, págs. 121 y sgetes.)]. También podría observarse, con picardía quizá, pero no impertinentemente, que sugiere una evaluación de la libertad que no ha resultado del todo evidente, en el pasado, a las víctimas de las persecuciones cristianas; ni, para el caso, aun en nuestro propio tiempo, a los protestantes, los secularistas y los católicos apóstatas en latitudes mucho menos felices que las nuestras, en países como Colombia, España o Malta.

2.56 Sin embargo, el problema fundamental aparece cuando ponemos este razonamiento junto a la doctrina de la creación. Porque es, como ya se ha demostrado, totalmente incoherente sostener al mismo tiempo que hay un Creador y otros seres auténticamente autónomos. Es verdad que puede decirse, sin contradicción, que somos criaturas de un Creador y que hay una diferencia vital, tal como la hay, por cierto, entre actuar a partir de nuestra propia y libre voluntad y actuar bajo la presión de otro. Esto, sin embargo, solamente es posible en la medida en qué se da a *voluntad libre* un sentido que haga referencia a ciertos contrastes muy concretos y no teóricos: aquellas diferencias de hecho, sean las que fueren, que nos permiten hacer las distinciones concretas que hacemos todo el tiempo entre voluntario y obligatorio, entre los que hubieran podido actuar de otro modo y los que no hubieran podido hacerlo, etcétera. Evidentemente, estaríamos obligados a eliminar todo sentido tan fuerte que al atribuir voluntades libres a

los seres humanos no pudiéramos afirmar, al mismo tiempo, que somos criaturas de un Creador. Se piensa, a menudo, que la religión cristiana exige que todos los hombres posean "voluntades libres"; en el más fuerte sentido libertario en que una elección libre debe ser al mismo tiempo imposible de predecir, en principio, y la expresión de causas últimamente no causadas. Todo lo opuesto: o antes, si lo exige, también y al mismo tiempo exige lo contrario.

2.57 Si ha de encargarse a un concepto de libertad la tarea que nos ocupa aquí, deberá ser mucho más débil, sin implicar la imposibilidad de predicción en principio, ni las causas no causadas. La libertad en este sentido más vulgar es suficiente, sin duda, para permitir el ejercicio concreto de las virtudes y de los vicios que todos conocemos perfectamente bien. Y ciertamente un Creador, aun cuando no pueda decirse coherentemente que haya creado agentes últimamente autónomos, puede haber hecho agentes libres en el sentido corriente de la palabra *libres*. Pero ahora, valiéndonos de este sentido menos ambicioso de *libre*, no parecería haber contradicción en la sugerencia de que Dios puede haberse asegurado que toda su creación siempre, y libremente, hiciera lo que debe hacer. Nuestra maldad, entonces, sigue siendo, de manera recalcitrante, una parte principal del mal que debe reconciliarse con la tesis de la creación por un Creador infinitamente bueno [Flew (2) y Mackie]. No es de maravillarse que los creyentes empecinados en seguir creyendo pierdan a veces la esperanza y hablen de un misterio insoluble: "El origen del mal moral queda oculto, para siempre, en el misterio de la libertad humana" [Hick (2), pág. 43]. La verdad es que confunden una contradicción inextirpable entre dos de sus propias creencias y la toman por misterio insoluble con respecto a la libertad humana (2. 6, 2.19, 5.43).

2.58 El problema se vuelve inconmensurablemente más difícil si, además queremos tener un Infierno. Dejando de lado el problema de la creación, sería terriblemente difícil concebir una justificación más o menos tolerable para un castigo eterno y, al mismo tiempo, puramente retributivo. Es significativa y gratificante la frecuencia con que los reformadores penales católico

romanos se olvidan de su obligación de consentir las crueldades que propone su religión: "Para el cristiano, el propósito primario del castigo debe ser siempre reformativo" [St. John-Stevas (2), pág. 112]. Tales liberales, en su encomiable caridad no cristiana, olvidan la advertencia incisiva de un papa reciente, que al dirigir la palabra a un congreso internacional de penalistas afirmó: "Pero el Juez Supremo, en su último juicio, aplica solamente el principio de la retribución. Éste, por lo tanto, debe ser de una importancia fundamental" [Pío XII (2), pág. 118]. Y ciertamente lo es: también usted está obligado –aun cuando, comprensiblemente, no concentre de buen grado su atención en este orden de implicaciones– a conceder que Dios crea a algunas de sus criaturas con el propósito de someterlas a torturas eternas, sea del tipo que fueren. Pero entonces toda intención apologética carece de futuro, desde el principio. Es degradante siquiera proponerse empezar la defensa de tal Dios. Los trabajos de los más grandes defensores de la fe cristiana ofrecen, en este punto, un espectáculo lamentable: "A fin de que la felicidad de los santos sea de mayor deleite para ellos, y para que rindan a Dios aciones de gracias más copiosas, se les permite presenciar de manera perfecta el sufrimiento de los condenados... La justicia divina y su propia liberación será la causa directa del gozo de los bienaventurados, mientras que el dolor de los condenados será una causa indirecta... Los bienaventurados, en la gloria, no experimentarán piedad por los condenados" [Santo Tomás (2), III *Supp* (XCIV) 1-3; compárese Leibniz (1), *passim;* también, Agustín, *idem,* pero especialmente (XCIV) y sgtes.].

3

LA TEOLOGIA NATURAL

1. ORDEN Y DISEÑO

3.1 Para el cristiano las cuestiones que se discutieron en el capítulo 2 no son de primordial importancia. Se plantean ante él porque piensa que sabe que existe un Dios, el cual, entre otras, posee las características que especifica la definición mínima (2.7-2.9); o porque cree tener razones suficientes para creer en su existencia. Tal como afirma Copleston, modestamente, con respecto a Santo Tomás: "Estaba convencido de que el metafísico puede demostrar la existencia de Dios independientemente del problema del mal, y que, por lo tanto, nosotros sabemos que hay una solución para este problema, aun cuando no esté a nuestro alcance el ofrecerla" [Copleston, pág. 149, compárese con Corbishley (2); un tratamiento menos modesto se encontrará en Hawkins, cap. 11, o Newman (2), VII (1) 3]. De acuerdo con esta convicción deben reconciliarse, entonces, de alguna manera los hechos y las pautas morales. Esta reconciliación, dadas también las interpretaciones tradicionales de algunos —demasiados— textos de los Evangelios, parecería requerir, además, su glorificación eterna en el lema: "Ve tú al infierno; yo, por mi parte, soy incombustible."

3.2 Antes de ocuparnos del primer tipo de argumentación a favor de la existencia de Dios, debemos tomar nota de las limitaciones de ese enfoque frente a una objeción de bastante peso. Esto podrá servir, además, como ejemplo instructivo de cómo tres tipos de cuestio-

nes pueden salir al encuentro y confundirse: una, la que concierne al método; otra, de carácter lógico; la tercera, el análisis de un concepto clave. La cuestión de método nos indica que, por lo general, la táctica más sabia y fértil consiste en no abandonar una teoría en cuanto se enfrenta con las primeras dificultades serias; conviene seguir con ella, por lo menos hasta que dispongamos de otra, más adecuada; los obstáculos principales podrán ser dejados de lado con la esperanza de que, más tarde, se encontrarán modos de superarlos. Es una escabrosa cuestión de juicio científico decidir cuán grande puede llegar a ser el obstáculo que, de este modo, se deja de lado. Un buen ejemplo es el que encontramos en la historia de la química, en la tremenda dificultad con que se enfrentaba la teoría atómica antes del trabajo de Avogadro (Nash). Pero este tipo de ejemplo sugiere, al mismo tiempo, que debe considerarse inaceptable la actitud de quienes pretenden describir cualquier teoría como conocimiento firme cuando aún les resulta imposible reconciliar con ella hechos aparentemente falsificadores. La cuestión lógica es que todos los razonamientos deductivos son reversibles: si se puede deducir C de A y B, al falsificar C debe poderse falsificar, también, A o B. Esta noción lógica es la que utilizamos cuando nos proponemos falsificar una teoría demostrando que alguna de sus consecuencias, lógicamente derivable de ella, no corresponde a los hechos. La cuestión con respecto al análisis de un concepto clave ya se ha elaborado anteriormente (1.10). Para saber no basta tener la verdad, sentir que se la posee y actuar con absoluta seguridad. También es necesario tener una razón suficiente como para garantizar la confianza que experimentamos. El resultado de todo esto es que, hasta que no salgamos al encuentro de una objeción de peso tal como el Problema del Mal, y a menos que encontremos una respuesta adecuada, no podemos aceptar como conocimiento poseído la afirmación de que Dios existe. Sigue siendo posible, sin embargo, que las pruebas más aparentes de tal afirmación deban ser revaluadas. Quizás haya algún defecto que pueda apreciarse en sus razonamientos, o quizá sea necesario explicarlas de manera inversa, como pruebas negativas (falsificatorias) de una u otra de sus premisas.

3.3 El tipo de argumentación que ha resultado más convincente para la gran masa proviene del orden de la naturaleza que, de alguna manera, presupondría un Ordenador, o demostraría su existencia. Es un razonamiento de este tipo el que encontramos ocupando el quinto lugar entre las Cinco Vías de Santo Tomás, sus cinco supuestas pruebas de la existencia de Dios. En su formulación más madura, la argumentación dice: "Observamos que las cosas sin conciencia, como por ejemplo los cuerpos físicos, actúan con un propósito (u objetivo), tal como se pone de manifiesto en el hecho de que invariablemente o casi siempre cooperan del mismo modo para llegar a los mejores resultados. Es bien claro que alcanzan este fin por responder a un propósito y no por casualidad. Las cosas que carecen de un conocimiento propio se encaminan hacia un fin solamente cuando hay alguien que posee entendimiento, como la flecha cuando la arroja el arquero. Existe, en consecuencia, un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a sus fines; a este ser nosotros lo llamamos Dios" [Santo Tomás (2), I (ii), 3]. Sería difícil mejorar la economía expresiva de esta fórmula; por otro lado, es prudente, en esta etapa dejar de lado la cuestión de si todo se dirige hacia el mejor de los fines posibles.

3.4 En esta fórmula el razonamiento adopta como premisa la afirmación de que las cosas particulares, o las clases de cosas, parecerían estar gobernadas por objetivos. "Enfrentados —para citar a un protestante contemporáneo— con la indudable finalidad de los procesos naturales, en todos sus niveles, el hombre no puede creer que el universo sea un tole tole, un caos sin significado. ¿Tiene alguna explicación que nuestras mentes humanas puedan aceptar el proceso de la evolución orgánica, excepto mediante la hipótesis de que tal manifiesta demostración de objetivos y fines implica no solamente una Mente, sino una Mente creativa, que está más allá de todo lo que existe pero actúa en todo lo que existe?" (Whale, págs. 22-23). En otra de sus formulaciones, que no siempre se muestra con claridad desde el principio, el razonamiento puede partir explícitamente del orden en cuanto tal, el orden de la naturaleza cuando se la toma como un todo: "En el universo encontramos que las cosas de diversas naturalezas están todas sometidas

a un mismo orden, y esto no a veces, o por casualidad, sino siempre, o por lo menos en la mayoría de los casos. Debe, por lo tanto, haber algún ser por cuya providencia el mundo es gobernado. A éste lo llamamos Dios" [Santo Tomás, (1), I 13].

3.5 A fin de salir al encuentro de este argumento en sus puntos fuertes, ante todo debemos considerar de la manera más completa que sea posible la relación o falta de relación que hay entre lo que afirma y las afirmaciones de las ciencias. El punto crucial es que un argumento a partir del Orden del universo no postula, necesariamente, un "Dios tapa agujeros". No necesita, en otras palabras, en cuanto tal, comprometer a sus defensores a demostrar la existencia de algo, dentro del universo, de lo cual pueda decirse de manera plausible: "¡La ciencia nunca será capaz de abarcar esto!" (el desarrollo del ojo humano, por ejemplo, o el origen de la vida, o la aparición de la racionalidad). Tal imprudencia y oscurantismo puede ser denunciado de manera espléndida y perfectamente coherente desde un punto de vista cristiano (Coulson, págs. 32-42; contrástese con Taylor, cap. 4). Por lo tanto, es inútil tratar de deshacerse de este argumento recurriendo a lo que descubrió Darwin; pues éste solamente mostró que existe un orden en la aparición sucesiva de diversos organismos, y cómo esto puede haber sucedido, por lo menos, en las etapas esenciales. Y lo mostró de manera científica. Todo lo contrario: las regularidades que se descubrieron y explicaron con ayuda de la teoría de la selección natural, como todas las otras regularidades de la naturaleza, traen más agua al molino de este argumento.

3.6 Los conflictos que se suscitan entre la ciencia y la teología, y que no pueden resolverse con tanta facilidad, son de otro tipo. Uno de los más sutiles ya se mencionó anteriormente (1.24). Otro es el choque aparente o real entre algunos hechos que conoceríamos por la revelación y los hechos que algún día podrán establecerse mediante la investigación científica. Después de las muchas y grandes batallas del pasado, la mayoría de los protestantes con cierta educación parecen haberse retirado de la polémica, o haber dejado de sostener con fuerza posiciones que pudieran ser amenazadas de este modo. En cuanto a los católico romanos, la retirada

todavía no ha sido total, y resulta difícil ver cómo algún día podría llegar a serlo. Su Iglesia, por ejemplo, insiste en afirmar que el universo ha de haber tenido un principio (2.34: Denzinger, parágrafos 381, 501, y 3017). Aun si la cosmología es una de las más mitológicas entre las ciencias naturales, y aun si el significado de la doctrina religiosa no es todo lo claro que aparenta ser esta doctrina parecería incompatible con cualquier teoría segura de los estados, tal como la de Hoyle o la de Bondi, que pueden ser bastante aceptables para los científicos independientes. Además, y en un punto mucho más pertinente, la misma iglesia exige al mismo tiempo que cada una de las almas humanas haya sido creada individualmente y, por otro lado, que todos los humanos tengamos un antepasado común en Adán, el Pecador Original (Denzinger, parágrafos 788-791; compárese con la encíclica *Humani Generis*). Son quizás estos requisitos específicos, más que cualquier exigencia general de aceptar cosas científicamente inexplicables, los que dan cuenta de la falta de entusiasmo que puede percibirse en ciertos círculos en relación con un desarrollo más extenso de la teoría de la evolución.

3.7 En este punto hay quienes quizá nos acusen de ser demasiado caritativos. Porque Whale afirma, sin duda, que la explicación de la evolución orgánica exclusivamente en términos de la selección natural no puede ser suficiente, al mismo tiempo que en la primera de sus fórmulas —que de hecho fue concebida en segundo lugar— Santo Tomás parecería atribuir una finalidad a todas las cosas, muchas de entre las cuales la ciencia ha aprendido a comprender en términos exclusivamente mecanicistas. De modo que Darwin es relevante, después de todo. Tal como él mismo escribiera en su *Autobiografía*: "El antiguo argumento que demuestra la existencia de Dios por el orden de la naturaleza, tal como lo da Paley, que antes me parecía tan concluyente, fracasa, ahora que se ha descubierto la ley de la selección natural. Ya no podemos argumentar, por ejemplo, que la hermosa articulación de una concha de dos valvas debe haber sido hecha por un ser inteligente, como la bisagra de una puerta por un hombre" [Darwin, pág. 87].

3.8 Sí, Darwin es pertinente. Pero esto no significa decir que la gran luz que ha arrojado su monumental

obra debiera bastar, por sí misma, para refutar todas las versiones del Argumento del Orden. Ésta es una tarea que no corresponde a la ciencia sino a la filosofía: y los materiales se encontrarán principalmente en la ofensiva general de Hume contra toda forma de teología natural, en su primera *Inquisición,* y en su obra maestra final, *Diálogos sobre la Religión Natural* [Hume (2) y (3); compárese con Flew (5)]. La referencia a Darwin puede ayudar a enfocar de manera más nítida los problemas, eliminando toda esperanza de recurrir con éxito a un "Dios tapa agujeros". En la medida en que cualquier argumento de este tipo implique tal concepción de Dios, debe quedar excluido. Tales recursos son imprudentes y oscurantistas; imprudentes porque con toda probabilidad podrá demostrarse que carecen de fundamento. Por otro lado, es ineptitud la esperanza de revelar la existencia de la Omnipotencia mostrándonos casos de lo que se concibe como ingenio inventivo. Y es por cierto correcto maravillarse al contemplar el ojo humano o la organización de cada célula viviente. Pero la explotación de lo que pueda haber de limitativo en la naturaleza de los materiales, o de sus potencialidades, por más sorprendente que sea, no nos ofrece un buen fundamento para inferir la Omnipotencia. La Omnipotencia en cuanto tal no puede verse limitada por leyes contingentes, ni necesitaría emplear medios contingentes para asegurar la obtención de sus fines (2.48).

3.9 Es necesario, aquí, distinguir entre el uso de tales maravillas como evidencias y el recurrir a ellas como ejemplos. Sería incorrecto presentarlas como fundamentos de la fe. Sin embargo, si la fe pudiera afirmarse sobre otros fundamentos, sería perfectamente razonable señalar estos ejemplos como ilustración de las cualidades divinas que se ha llegado a reconocer por otras vías. Una gran parte de ese género apologético que tiene su epítome en el nombre del archidiácono Paley podría, de ese modo, encontrar un uso más provechoso. Es muy probable que gran parte de todo lo que los apologistas han hecho tuviera, en su origen, ese propósito; tómese, por ejemplo, el título de una de las fuentes de Paley: *La sabiduría de Dios manifestada en las obras de la Creación,* de John Ray (1691). Lo mismo se aplicaría, por supuesto, a cualquier premisa correcta de un razona-

miento falaz. Hay, por otro lado, otro tipo de uso o aplicación para los materiales de argumentaciones defectuosas, y contra éste debemos pronunciarnos negativamente. A veces se sugiere que alguna prueba posible, aun cuando deba llegar a admitirse que no sirve como prueba, será útil, sin embargo, como indicador. Esto es un ejercicio falso de la generosidad tan característica de los examinadores. Una prueba que ha fracasado no puede servir tampoco como indicador, excepto de la debilidad de aquellos que la aceptan. Ni, por la misma razón, puede reunirse con otros desechos como parte de un cúmulo de evidencias. Si un balde agujereado no conserva el agua que se le pone dentro, no hay ninguna razón para suponer que diez baldes agujereados lo harán.

3.10 De manera que nuestra próxima tarea es purificar las fórmulas que usamos como especímenes (3.3-3.4), eliminando de ellas toda sugestión de un "Dios tapa agujeros". Para comprender a Santo Tomás es necesario ser capaz de apreciar su trasfondo aristotélico. Aristóteles era un pensador con una mente biológica, y muchas de sus ideas más características están de algún modo determinadas o condicionadas por su enfoque. (Las más incongruentes y peores son, por lo general, reliquias de su primer platonismo.) La concepción aristotélica que resulta pertinente aquí es el concepto de que todas las cosas que hay en la naturaleza tienen un fin, y que están dotadas de tendencias inherentes que las impulsan a alcanzarlo. Es en función de tales fines como debería explicárselas. Este concepto se aplicaba a todas las cosas: no, como podrían pensar los modernos, solamente a los organismos; también servía para los objetos y materiales inorgánicos. Este ideal teleológico de la ciencia fue devastadoramente criticado por algunos de los sucesores de Aristóteles en el Liceo, especialmente por Teofrasto. Desgraciadamente, los únicos que sobrevivieron fueron los escritos de Aristóteles, y no los de sus críticos, y Aristóteles ejerció la principal influencia sobre épocas posteriores. La diferencia entre esta concepción y la de la ciencia moderna puede ilustrarse mediante un ejemplo extraído de las ciencias biológicas, en las que Aristóteles mismo se sentía más cómodo. Para un aristotélico basta como explicación afirmar que los

tallos de las plantas crecen hacia arriba porque buscan la luz; cualquier botánico moderno no se sentiría satisfecho hasta no saber un poco más con respecto a los mecanismos bioquímicos y de otro tipo que participan en este fenómeno. Si Aristóteles hubiera pensado que estos fines eran, en todos los casos, "propósitos", su concepción hubiera podido ser rechazada directamente como falsa. Es posible apreciar alguna forma de intencionalidad rudimentaria en ciertos animales superiores; pero sería directamente infantil atribuir un propósito a los palos o a las piedras. Tal como resulta después de un examen cuidadoso, y pese a una cierta fertilidad heurística en su propio territorio biológico, estas concepciones deben rechazarse, no por ser falsas, sino por no servir, genuinamente, como explicaciones (en cuanto, en realidad, no nos informan de nada). [Un buen repaso integral del pensamiento de Aristóteles se encontrará en O'Connor; compárese, en relación con la teleología aristotélica según se la ha aplicado a la química, Toulmin (3).]

3.11 Dado este trasfondo es fácil advertir cuál fue la tentación que enfrentó a Santo Tomás. Pensando, con Aristóteles, que todos las cosas naturales poseen fines, y creyendo, cosa que Aristóteles no creía, en un Dios activo y personal, necesariamente se inclinó a ver todas estas disposiciones hacia determinados fines como —y aquí se usa la misma palabra en otro sentido— disposiciones de un Creador divino de propósitos. No significa esto suponer que hay algo necesariamente erróneo en esta inclinación, por sí misma. Pero es posible que la inclinación deforme el argumento. Y esto parece que sucedió, de hecho, en la primera de las dos formulaciones que se han citado (3.3). Porque en ella Santo Tomás parece haberse equivocado al afirmar que simplemente observamos cómo "las cosas sin conciencia, tales como los cuerpos físicos, actúan con un propósito". Si esto fuera verdaderamente así, y si lo fuera de manera obvia, sería cuestión de inferencia inmediata deducir la existencia de un Creador de propósitos. (Otro defecto de esta versión del argumento es que no ofrece razón alguna para llegar a la conclusión de que hay un solo Creador.) Pero no es de este modo, o por lo menos no lo es de manera evidente. Aun si concediéramos que se muestra

en modo manifiesto que todas las cosas tienden hacia fines aristotélicos, necesitaríamos algunos pasos más de razonamiento para llegar de los escuetos fines de Aristóteles a propósitos conscientes plenos.

3.12 La transición crucial, y la confusión crucial también, puede verse cuando argumenta: "Aquello que tiende de manera determinada hacia algún fin se ha fijado a sí mismo tal fin o ese fin le ha sido fijado por algún otro... Puesto que las cosas no se fijan fines a sí mismas, porque no poseen noción alguna de lo que podría ser un fin, el fin debe serles establecido de algún otro..." [Santo Tomás (1), I, 44]. En el sentido corriente de *fin*, esto no es solamente una verdad, sino una verdad necesaria: un truismo lógico (2.49). Las cosas no pueden ser fines en sí mismas; es decir, sin referencia al ser capaz de concebir fines, cuyos objetivos son. En el sentido aristotélico de la palabra *fin*, por otro lado, esto no es verdad, si nos atenemos al significado de las palabras. Y Aristóteles ni por un momento pensó, él mismo, que fuera verdad, ni siquiera como algo que se da por entendido. De manera que si en el significado pertinente esto es verdadero, pese a todo, solo puede serlo de manera contingente. Lo cual significa que debe ofrecerse alguna otra razón. Sería imposible, sin embargo, un recurso a la experiencia. Simplemente, no ocurre que todos los materiales o sistemas mecánicos cuyas tendencias se dirigen hacia tal o cual dirección —ni siquiera todos los organismos o partes de organismos, tan pasibles de una descripción teleológica— pueden describirse como sometidos a propósitos determinados. Todo lo contrario: por lo menos en la medida en que confinamos nuestra atención al universo examinable, se sabe, de hecho, que no ocurre así. Porque las únicas criaturas que, según nuestros conocimientos, son capaces de formar, abrigar y perseguir objetivos son ciertos animales superiores, y probablemente solo los hombres. Nadie quiere afirmar que todo lo que existe en el universo está o estará alguna vez dirigido por tal guía orientadora.

3.13 Estos modos de afirmar lo que estamos tratando de decir son, en el mejor de los casos, demasiado débiles. *Confinar* es una palabra cuyo uso resulta extraño cuando el confinamiento se predica con respecto a todo (menos, si existiera tal ser, a Dios). Y podría muy bien

razonarse que ni siquiera podemos dar sentido a los conceptos de propósito e intención, excepto en tanto atribuibles a (un cierto tipo de) animales superiores (2.22). Eu suma, si la experiencia ha de ser el tribunal, el veredicto resulta inevitable. Tomando el punto de vista más amplio posible, el propósito debe ser confinado a la categoría de los fenómenos más raros. Insistir en la afirmación de que la vasta máyoría de las cosas que, según se reconoce, no están sujetas a propósitos que hayan determinado los hombres (o ciertos animales superiores) deben estar dirigidas por otros propósitos (o propósito) superiores es volver el mundo del revés. Lo mismo se aplica al lenguaje de Whale cuando habla del "indudable finalismo de la Naturaleza en todos sus niveles", frase que —debe decirse para hacerle justicia— aparece como preludio prescindible de lo que será su principal interés: la revelación.

3.14 Donde sí podemos aprender de Whale es en la frase siguiente: "Tal finalidad implica no solo una Mente, sino una Mente creativa, más allá de todo lo que existe y, sin embargo, que actúa según sus propósitos en todo lo que existe." Una distinción vital, que hasta aquí se ha dado por entendida, es la que debe hacerse entre el universo, tal como se lo definió (3.13) y aquello que de alguna manera existiría más allá o por encima de sus límites. Los razonamientos que conducen solamente a un "Dios tapa agujeros" señalarían a otra fuerza, aunque insolublemente misteriosa, que actuaría dentro de este universo; y esto no es lo que la teología natural, supuestamente, estaría buscando. Aunque un Creador "pueda estar ejecutando sus propósitos en todo lo que existe", el centro de mando, por así decirlo, debe ser trascendental. Sin este elemento de lo trascendente —lo totalmente otro—, lo que ocurre dentro del universo —lo inmanente— serían actos del universo. ¿Y no es ésta, acaso, la "odiosa" hipótesis de Spinoza (1.12), el panteísmo que anatematizara el Primer Concilio Vaticano? (Denzinger, parágrafo 1803; compárese con parágrafos 1652 y 1782.)

3.15 Todo esto es mucho más fácil de decir que de comprender. Posee un significado, por cierto, pues hay ciertas reglas aceptadas que ponen en vereda a las palabras. En este sentido, evidentemente, uno puede

conocer o no conocer el significado de términos corrientes, tales como *teísmo* o *Dios*. Esto es, se los puede usar de un modo convencional, sabiendo cuál es la fórmula que corresponde a cada caso. Mas para el teólogo esto no basta. En la matemática pura sería suficiente. Pero ésta es matemática pura en virtud del hecho que, en cuanto tal, no posee aplicación alguna. En las palabras del legendario brindis del Trinity College de Cambridge: "A la salud de las matemáticas puras, para que nunca le sirvan de nada a nadie." La teología no puede quedarse satisfecha de que sus términos tengan significado solo en el sentido que lo tienen los de la matemática pura, ni de que se las entienda solo en sus usos no teológicos (2.21-2.28). Lo que el teólogo necesita es demostrar en qué sentido pueden tener, y tienen, alguna aplicación; y, para eso, en sus significados más manifiestamente teológicos. El caso actual, de términos tales como *fuera*, *dentro* y *más allá*, ejemplifica, entre otros casos, las dificultades del teólogo. Vale la pena observar que, por lo menos en Inglaterra, la misma dificultad afecta a todos los términos direccionales. Por lo tanto, queda fuera de cuestión el intento de proponer que la imagen de un Dios que está más allá se remplace por la de un Dios que está en las profundidades: una observación que fuera hecha, de manera acertada, en *The Honest to God Debate*, por teólogos más conservadores y quizá más coherentes que el Obispo de Woolwich (Robinson y Edwards).

3.16 El teólogo, de alguna manera, se propone apartar la atención de la gente del universo, para dirigirla hacia aquello que, según se conciba, estaría fuera, más allá, por encima o debajo. Sin embargo, todas estas determinaciones reciben sus significados originales por referencia a ciertas relaciones en el espacio: esto está fuera de aquello; eso está más allá o por encima de lo otro; lo cual, a su vez, está debajo de una tercera cosa. Es evidente que ninguno de estos significados literales pueden aplicarse en nuestro caso. Toda cosa o lugar que mantenga algún tipo de relación espacial con alguna otra cosa o lugar que forme parte del universo se vuelve ella o él mismo parte del universo. Éste es el fundamento de la argumentación, que se atribuye a Arquito de Tarento, según la cual se llegaría a la conclusión de

que el universo carece de límites, porque, por más lejos que uno vaya, siempre sería posible arrojar un proyectil más lejos aún. De modo que deben usarse en un sentido no literal. No es que haya algo de malo en esto: todos estos términos poseen, ya, una buena cantidad de significados no literales. Pero ¿cuál es el significado que tienen, entonces? Puesto que todos servirían con la misma eficacia, o del mismo modo defectuoso, este sentido indiscriminado debe, presumiblemente, incluir un factor común superior a todos los demás, el cual no puede ser otro que el de la alteridad. Si es verdaderamente así, lo que aparentemente era positivo queda reducido, una vez más, a la negatividad. Y lo otro, cuando lo que no es lo otro es el universo, es muy difícil de identificar como algo que no sea directamente nada.

3.17 El movimiento que se busca es aquel que, partiendo del universo, nos lleve a algo distinto del universo, aunque este otro no puede ser sino un individuo supremo. Para éste, la línea de argumentación más prometedora es la que ejemplifica la segunda de las fórmulas de Santo Tomás que citamos al principio (3.4). Aquí el razonamiento que se propone llegaría al Ordenador a partir del orden del universo como un todo. Está libre, por lo menos, de algunas de las debilidades que son evidentes en las dos primeras versiones. El pensador contemporáneo que intente seguir este camino, muy probablemente hará referencia explícita a la ciencia y a la uniformidad de la naturaleza. Quizás, incluso, hable de esa uniformidad, a la cual posiblemente dignifique escribiéndola con U mayúscula, como un supuesto de la primera; tal vez hasta llegue a afirmar que Dios es el supuesto último de ambas. Aquí hay varias cuestiones, que deben ser distinguidas entre sí. Todas son interesantes, pero solo una nos interesa a esta altura. Una de las cuestiones es de naturaleza filosófica: ¿Hay algún principio de la uniformidad, en la lógica, que sea el supuesto lógico de la investigación científica? ¿Es, en otras palabras, un supuesto sin el cual la ciencia no podría clasificarse entre las empresas racionales? En otro lugar he demostrado que la respuesta a esta pregunta es "No" [Flew (5), cap. 54]. Otra cuestión es de naturaleza psicológica: ¿Es un supuesto de este tipo psicológicamente importante, al contribuir

a mantener en alto el entusiasmo de los trabajadores de la ciencia? Una tercera cuestión es histórica: ¿Hay ciertas ideas fundamentales acerca de Dios, que forman parte de la tradición judeocristiana, que son condiciones esenciales para el crecimiento de la ciencia moderna? Una cuarta cuestión, también de naturaleza filosófica, es la que consideraremos en el último capítulo: La supuesta necesidad que tiene el científico de creer en estos presuntos supuestos lógicos o psicológicos de su labor, ¿puede establecer, de algún modo, una exhortación a la fe en la religión? (8.22 y sgtes.). La cuestión filosófica que nos corresponde discutir ahora es, simplemente: El orden que hay en la naturaleza ¿presupone por sí mismo, un Ordenador?

3.18 Algunas personas, excesivamente sofisticadas, querrán desafiar la premisa. Puede decirse, por ejemplo, "no es la naturaleza la que es uniforme, sino los procedimientos de la ciencia" (Toulmin (2), pág. 148). Aun cuando, mezclados con esta extraña negación, hubiera algunos puntos de vista positivos, es indudablemente claro que los científicos buscan, y progresivamente encuentran, regularidades que pueden comprobarse objetivamente. Ni se gana nada al sugerir —haciendo alusión, quizás, a situaciones humanas, probablemente a la mecánica cuántica— que el orden no es en realidad completamente uniforme ni lo abarca todo. Los defensores del argumento que también creían en los milagros, por lo general no han dicho que lo fuera. Santo Tomás, ciertamente, asumió una actitud notablemente reservada: "las cosas de diversa naturaleza son reunidas bajo un orden común, y esto... siempre o en la mayoría de los casos". El núcleo, en este punto de vista y en el de toda la tradición tomista, no es tanto la cantidad de orden, ni que aparentemente sea el mejor de todos los órdenes posibles, como que, escuetamente, existe un orden (Hawkins, pág. 88). Es el orden en sí el que, según creen, demostraría la existencia de un Ordenador.

3.19 Aquí está el nudo de la cuestión. Contra esto debe lanzarse el ataque y eso es, precisamente, lo que nos proponemos hacer. Como ocurre muy a menudo en la filosofía, una vez que las lentísimas maniobras preliminares han ubicado una posición clave y la han aislado, la operación final puede ser breve y su táctica simple.

Recapitulemos la situación lógica, porque una comprensión clara de ésta puede ser una buena guía para la comprensión de muchos enfrentamientos similares entre el teísta y el naturalista. Existe un terreno común en la afirmación de que hay una gran medida de regularidad en el funcionamiento de las cosas. El teísta afirma que esta regularidad presupone un Ordenador; y que éste debe ser, pues tal es su exigencia, distinto del universo. El objetivo de la ofensiva debe ser mostrar que el orden no presupone algo de este tipo, y que forma parte del universo mismo. Lo cual es una lise y llana negación de la proposición teísta: "El principio de las cosas está fuera del mundo; así, también, su fin" [Santo Tomás (2), I (CIII), 2].

3.20 La imagen que se ofrece en el último párrafo es equivoca en un aspecto. Porque sugiere que se intentaría sacar al teísta de una posición que ya ha sido firmemente establecida. Esto puede ser verdadero en un sentido psicológico. Sin embargo, sería un error inferir que en la lógica la obligación de aportar las pruebas la carga el naturalista. Todo lo opuesto. La suposición que un argumento en contra puede obligarnos a desalentar debe ser que todas las cualidades que se observan en las cosas son cualidades de las cosas mismas por derecho natural. Por lo tanto, las características que nos creamos capaces de discernir en el universo como un todo son características que derivan del universo mismo. Esto, para nosotros, es *ateísmo;* el *ateísmo,* tal como lo hemos visto (1.13), debe interpretarse según el significado de *Dios* que esté en juego en cada contexto particular. Y no deja de ser ateísmo aun cuando a veces se lo presente en ropajes teístas, como en las palabras de Einstein que están grabadas encima de una estufa, en el Fine Hall de Priceton: "Dios, que crea y es la naturaleza, es muy difícil de comprender, pero no es arbitrario ni alienta malicia." La suposición que nos preocupa aquí fue aparentemente formulada por vez primera de manera clara por Estrato, el segundo sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo. Puede entendérselo como la fruición de la tendencia naturalista en el pensamiento del fundador. Fue este "ateísmo estratónico" el que recibió el joven Hume como una revelación emancipadora [Hume (3); tanto Bayle como

Hume acuñaron el cacofónico término *estratónico* para servir de adjetivo que distinguiera a esta escuela].

3.21 ¿Cómo puede derrotarse este supuesto? ¿Por qué habría de pensarse que el orden supone necesariamente un Ordenador? Una mala respuesta sería decir que las dos ideas están relacionadas entre sí de modo necesario. Esto, en primer lugar, no sirve (aunque no está aquí la objeción más significativa), porque resulta evidente que, en el sentido corriente de las palabras, no es cierto que sea contradictorio decir que hay orden y negar que éste es la obra de un Ordenador. Si bien es verdad que el diseño presupone a un diseñador, el orden no exige lógicamente un Ordenador. Por esta razón el argumento apunta hacia el diseño, pero parte del orden (8.15). En segundo lugar, y por una razón más fundamental, no sirve porque aun suponiendo que los actuales significados y usos de *orden*, o los nuevos que pudieran introducirse, nos autorizan a deducir un Ordenador a partir del orden, no nos habríamos entonces acercado un paso, siquiera, a la conclusión que se desea. Supongamos que se inventa un significado nuevo de la palabra orden, tal que suponga la existencia de un Ordenador, y se lo introduce en nuestro uso del lenguaje. Un ajuste verbal no puede trasformar la situación física. Solo puede afectar los modos en que es correcto hablar de ella. En el significado anterior de *orden* estábamos de acuerdo en la existencia del orden y el problema era si también debía haber un Ordenador. Ahora, con la nueva versión de *orden*, la situación, que no ha cambiado en ninguna de sus partes, se nos representa como aquella en la cual si hay orden debe haber también un Ordenador. La cuestión que nos divide es si, en este nuevo sentido, hay verdaderamente orden. Este ejercicio vano nos ofrece, sin embargo, un ejemplo, digno de aparecer en cualquier libro de texto, sobre cómo, en general, es inútil intentar el establecimiento de una conclusión sustancial mediante algún malabarismo por el lado de las definiciones y, en particular, cómo es una causa perdida querer generar un Ordenador a partir de la observación de que las cosas pueden describirse en los términos de la teleología aristotélica (3. 10-3.12).

3.22 Una mejor respuesta es afirmar que las regula-

ridades no pueden producirse por casualidad, que exigen una explicación, y que la única explicación satisfactoria es la que recurre a los conceptos de propósito y diseño. Esto es mucho más complicado y nos llevaría bastante tiempo establecer solo los puntos principales. La versión de Santo Tomás subraya la afirmación de que el orden del universo es de un tipo tal que requiere algún modo de coordinación: "Cuando diversas cosas actúan de manera coordinada, el esquema de la coordinación depende de una unificación dirigida, como el orden en que un ejército se presenta a la batalla depende del plan del Comandante en Jefe. El ordenamiento de cosas divergentes no puede estar dictado por sus propias y divergentes naturalezas; por sí mismas, las cosas son diversas y no manifiestan tendencia alguna a formar un esquema. Se sigue que el orden de muchas entre ellas debe ser o un hecho fortuito o atribuirse a un primer planificador que actuó teniendo presente un propósito general. Lo que se cumple siempre, o en la mayoría de los casos, no es resultado del azar" [Santo Tomás (I), I, 42]. Y aquí estamos.

3.23 Todo esto suena muy bien. Supongamos, por ejemplo, que vemos a un grupo de profesores universitarios que trabajan de manera enérgica y armoniosa hacia un objetivo común; en este caso sería razonable —si pudiéramos llegar a creer lo que ven nuestros ojos— buscar un coordinador más que humano, un secretario del Decano con genio. El fenómeno reclamaría a gritos una explicación. Porque todo o casi todo lo que hemos visto en los profesores universitarios nos dice que son criaturas pendencieras e individualistas, criaturas dotadas de una dosis abundante de "sus propias, privadas y divergentes naturalezas", que no manifiestan tendencia alguna hacia la composición de un esquema. Por lo tanto —nos incitaría a concluir un tomista—, por paridad de razonamientos, debe concederse que nuestro Argumento a partir del Orden es correcto. Quizá valga la pena observar aquí, antes de seguir adelante, que este argumento, precisamente, es el que Hume hace pedazos en la sección XI de su primera *Investigación*. Las críticas que nosotros haremos derivan de él. Hay ciertas ideas que fueron lanzadas al aire y todavía andan dando vueltas: que el Argumento a partir del Orden, el cual cayó

víctima de las armas de Hume, era alguna aberración anglicana, vulgar y efímera; y que este holocausto de la teología natural se limitaba y tenía que ver solamente con esta supuesta aberración desautorizada. Ambas ideas son falsas; con respecto a la primera, ello se ha demostrado mediante nuestra cita de Santo Tomás, y en cuanto a la segunda, inmediatamente se verá lo que sucede cuando entran en combate algunas de las armas de Hume.

3.24 En primer lugar, ¿hay realmente paridad de razonamientos? ¿Pueden compararse los dos casos? Recordemos cuáles son. En el caso conocido tenemos, o podríamos tener, un conocimiento independiente de los elementos que ahora vemos actuar de manera tan increíblemente coordinada. Podríamos, por otro lado, demostrar una hipótesis sobre el control que ejerce el supremo Secretario del Decano. Muy posiblemente querremos conocerlo a él solo, independientemente del grupo de colegas suyos a quienes guía de manera tan superlativamente perfecta. Téngase presente, ahora, el otro caso. Aquí los dos términos clave se refieren o supuestamente se refieren a cosas esencial y múltiplemente únicas. El universo es, como consecuencia inmediata de la definición, único; porque en la medida en que incluye todas las cosas que existen no hay la posibilidad de que exista otro; si hubiera un segundo universo, no sería un segundo universo sino una parte, la segunda, de un universo compuesto por dos partes. Dios sería, al mismo tiempo, único, y estaría dotado de una serie de atributos que también, y por definición, son únicos. Estas observaciones constituyen la diferencia decisiva entre los dos casos.

3.25 Por ejemplo, Santo Tomás afirma que los elementos del universo que él ve actuar de manera coordinada son "por sí mismos... diversos y no manifiestan tendencia alguna a formar un esquema". ¿Cómo él, o cualquier otra persona, puede saber esto? Que sean diversos resulta evidente a partir de la observación. Pero saber cuáles son las tendencias que poseen "por sí mismos", es decir, opuestas a lo que harían y hacen bajo diversas condiciones universales, requiere un estudio muy delicado. Éste solamente podría conducirse separándolos del universo, lo cual manifiestamente no

tiene sentido, o poniéndolos fuera del control divino, concepción, precisamente, que el teísta pretende eliminar. Mírese esta argumentación fundamentalmente estratónica de un modo distinto. Todo nuestro conocimiento de las cosas, de sus naturalezas y tendencias, debe fundarse en el modo en que las cosas verdaderamente actúan, y controlarse mediante referencia a este modo, bajo las condiciones de que podamos disponer para nuestro estudio. De este modo, ¿no es aberrante insistir en que estas cosas no pueden hacer por naturaleza aquello que, precisamente, según nuestra experiencia, es lo que normalmente hacen? Las ideas con respecto a la naturaleza de las cosas, a menos que las fundemos exclusivamente en nuestras definiciones de las palabras que las designan, solo pueden justificarse haciendo referencia a lo que somos capaces de descubrir sobre el modo en que las cosas actúan verdaderamente.

3.26 Una vez que se ha concedido lo anterior, sin duda se sigue que será totalmente improcedente partir de la premisa perversa de que lo que pareciera ocurrir de manera natural, en realidad no puede ocurrir, para terminar en la conclusión gratuita de que estos efectos pueden producirse a través de la acción de algo "totalmente otro" (y, por lo tanto, demuestran su existencia). El nervio de este argumento es al mismo tiempo extraordinario y vulgar. Es extraordinario en cuanto comienza afirmando, como si fuera evidente, que las cosas, o el conjunto de las cosas, no pueden expresar sus propias tendencias inherentes; pese a que, según las apariencias, hacen exactamente aquello que es natural para ellas. A continuación se introduce una supuesta explicación de este fenómeno tan extraño; y se hace en términos de algo que es, en un sentido al mismo tiempo inusualmente literal y, por otro lado, de ninguna manera literal, fuera de este mundo. La forma del argumento es vulgar desde el momento en que siempre vuelve a levantar la cabeza, una y otra vez, en la teología natural y sus adyacencias. Se sostiene frecuentemente, por ejemplo, que los organismos vivientes no pueden haberse desarrollado por sí mismos a partir de la materia, que en sí es inerte; o que la conciencia y la inteligencia no pueden ser atributos de cosas puramente materiales, y así por el estilo. Sin embargo, de hecho, por mayor que sea el misterio

de los mecanismos en cuestión, toda la evidencia de que disponemos indica que la vida se ha originado exactamente de ese modo. E igual ocurre con la inteligencia, la conciencia y las otras cosas del mismo tipo. Muy lejos de haber alguna certeza de que tales cosas no pertenecen por naturaleza a la materia, la cuestión es si podrían atribuirse significativamente a otra cosa que la materia. Los casos de los que derivamos el concepto de conciencia, aquellos de los que podemos estar seguros de que son genuinos, son casos de conciencia solo y precisamente como una característica humana: "El cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana" [Wittgestein (2), pág. 278].

3.27 Y podríamos seguir en el mismo tono. Las afirmaciones de este tipo son tan comunes, tan importantes y tan poco reconocidas como perversas que convendría obligarlas a llevar un cartelón recordatorio. La forma del argumento podría llamarse "El gambito de 'Mi mejor amigo es judío, pero...' " Porque el racista ligeramente avergonzado, que antepone a sus alegatos esta fórmula, da a entender que basa sus afirmaciones en evidencias que, en su mejor expresión, señalan exactamente en la dirección opuesta, en el caso de que demuestren algo. El hecho de que los argumentos de este tipo sean tan frecuentes y tan aceptables en los círculos religiosos ofrece, quizá, otro fundamento, mucho más sutil, en favor de la persistente convicción de que hay un conflicto necesario entre la religión y la visión científica del mundo. Para adaptar una frase de J. L. Austin, podría decirse que ésta es la enfermedad profesional del teólogo natural, si no pareciera tan a menudo que es, precisamente, lo que más le ocupa.

3.28 "¡Vamos, vamos!" —dirá alguno—, sin duda no se sostiene con seriedad y de manera honesta que debemos a la mera casualidad la majestuosa procesión de las estrellas, la fabulosa complejidad integrante del ojo humano." No, no. Por supuesto. Deben buscarse explicaciones. ¿No es ésta, precisamente, la investigación a la cual han contribuido el genio de Newton y de Darwin y, en nuestro tiempo, todos aquellos que han aportado y explotan los enormes progresos más recientes de la biología molecular? ¿O no son explicaciones de este tipo —aunque no siempre, si nos ponemos

a pensar en ello, sean saludadas con el aplauso irrestricto de los clérigos— las que se necesitan? Aquí también debemos responder negativamente. Lo que se necesita es algún tipo de explicación del orden, poco o mucho, del universo como un todo. Por más fundamentales e inclusivas que puedan ser las leyes descubiertas por la física del futuro, lo que se pretende es que el universo en sí, como un todo, no podría ser producto de la casualidad; por lo tanto, y en este punto damos dos pasos como si fuera uno, debe de haber un Designio.

3.29 Una vez más el asunto crucial es, aquí, el carácter único del Universo; aun antes de que se planteen preguntas con respecto al carácter único del Ser que tiene un tal Designio. En este contexto muy poco común desaparecen las bases de los contrastes más frecuentes entre la casualidad y sus opuestos, y las preguntas más conocidas pierden su muy conocida fuerza y aplicación. Se afirma que sería inmensurablemente improbable que exista tanto orden sin un Ordenador. Alguien que nos escuchara decir esto pero que no percibiera el énfasis puesto en la "O" mayúscula podría responder, de manera honesta y sincera: "¿Ah, sí? Y, sin embargo, sabemos que casi todo el orden no responde a un designio previo." Pero nosotros, que conocemos el contexto gracias a la mayúscula, preguntamos: "¿Cómo sabe éste lo que es probable, o improbable, con respecto a universos?" Porque su contribución, como la anterior afirmación con respecto a las tendencias que las cosas poseen o no poseen "de sí mismas" (3.22) presupone que él sabe algo que en realidad no solamente no sabe, sino que ni él ni nadie que se nos pueda ocurrir jamás, concebiblemente, llegará a saber. Nadie podría adquirir la experiencia de universos que sería necesaria para darle una base a partir de la cual podría emitir este tipo de juicios con respecto a probabilidades o improbabilidades; y todo esto por la razón decisiva de que no hay universos de los cuales pueda tenerse experiencia. En realidad, la idea de establecer un contraste entre, por un lado, la casualidad como azar y, por otro, lo que aparentemente exigiría una explicación, se desmorona en este caso límite. Sin embargo, si esta antítesis fundamental deja de tener aplicación, cuánto más dejará de ser aplicable la relativamente más sofisticada antí-

tesis entre la casualidad como ausencia de un propósito y aquello que requiere una explicación muy especial, en la cual se involucran planes y planificadores. Por lo tanto, no se trata, aquí, de tener que elegir entre los pinches de una u otra horquilla. En cambio, la dificultad está en apreciar que no puede plantearse una alternativa, y por qué. "Los universos —como observó C. S. Peirce— no abundan tanto como las zarzamoras."

3.30 Por consiguiente, concluimos que el orden que haya en el universo no ofrece garantía alguna para aquellos que procuran identificar un Ordenador. A menos que se encuentre una razón fuerte en algún otro lugar, y hasta que esto suceda, y a menos que pueda efectuarse la requerida identificación (por separado), los supuestos del ateísmo estratónico siguen victoriosos. Ni este argumento a partir del orden ofrece, como se ha esperado de los otros argumentos (2.20), un modo de identificación. Si el Ordenador ha de identificarse solamente por referencia al orden, el Ordenador no es sino una equívoca personificación de un principio de orden. Pero hablar de un principio de ordenamiento de algo no es sino una forma elevada (a pulso) de hablar sobre el orden. Mi principio de lo que sea no es otra cosa que, en una forma abstracta y vacía, lo que me hace lo que es: quizás en el mismo sentido en que, por ejemplo, es mi facultad somnífera lo que me hace capaz de dormir. En este sentido eminentemente obvio un principio del orden no solamente no es, sino que no puede ser de "fuera de este mundo".

4

LA TEOLOGIA NATURAL

2. EXISTENCIA Y CAUSALIDAD

4.1 El Argumento a partir del Orden de la Naturaleza ha tenido y sigue teniendo preeminente atractivo popular. En contraste, el Argumento Ontológico, que consideraremos ahora, puede, a primera vista, parecer que se inserta en el extremo opuesto de la escala. Además, mientras que el primero forma parte del arsenal de la apologética más sofisticada y de la más popular, el segundo fue repudiado explícitamente por Santo Tomás, en el primer Artículo sobre la Cuestión que, en la *Summa Theologica*, desarrolla las Cinco Vías [I (II), 1]. El argumento, sin embargo, merece nuestra más cuidadosa atención: no solamente por la razón general de que cualquier consideración que se haya ofrecido, sea de manera muy amplia, sea de manera muy respetable —o de ambas— exige nuestra atención, cuando sus conclusiones son tan importantes; sino también por razones que se aplican particularmente a este caso. El Argumento Ontológico ha jugado un papel muy relevante en la historia de las ideas. Porque, aun cuando fuera formulado por primera vez por San Anselmo, en el siglo XI de nuestra era, ya tenía un lugar en la argumentación filosófica en el siglo IV a C., aunque no en relación con Dios sino con la Forma del Bien, en Platón, cuya realidad, aparentemente, se establece solo mediante el análisis filosófico (*República*, parágrafos 499-534, especialmente 531-534); al mismo tiempo que

en el período moderno, pese a las refutaciones por Santo Tomás, Hume y Kant, recibió los aportes de Descartes, Leibnitz, Spinoza y Hegel. Además, los puntos que deben desarrollarse al disecar el argumento ontológico tienen implicaciones mucho más amplias. Y, por otro lado, no resulta del todo claro que Santo Tomás y sus seguidores hayan conseguido realmente liberarse por completo de los errores que constituyen su núcleo. Por último, el tratamiento del Argumento Ontológico nos servirá como introducción para otros argumentos, cada uno de los cuales puede concebirse como capaz de derrotar los supuestos estratónicos. Todos estos argumentos procuran demostrar que el universo no existe, ni puede existir y poseer las características que posee, por derecho propio; y, por lo tanto, que su existencia exige y señala hacia algún tipo especial de explicación que, de alguna manera, está "fuera" de él mismo.

4.2 Consideremos, ahora, la versión del Argumento Ontológico que presenta Descartes. Ésta es algo más fácil de seguir que la de Anselmo. Al mismo tiempo, el engarce del Argumento sobre un fondo matemático sugiere una de las principales fuentes de su atractivo para aquellos que, desde Platón en adelante, han alimentado la esperanza de que una estructura ideal del conocimiento puede construirse, de alguna manera, sobre el modelo de un sistema matemático. Descartes escribe, en la parte IV del *Discurso*: "Vi muy bien que si suponemos un triángulo dado, los tres ángulos deben ser iguales a dos ángulos rectos; pero, pese a ello, no vi que hubiera razón alguna para tener la seguridad de que tal triángulo existiera, mientras que, por el contrario, al volver a la idea que tenía de un Ser Perfecto, encontré que la existencia estaba implícita en ella, del mismo modo que la igualdad de los tres ángulos con dos ángulos rectos está implícita en la idea de triángulo... En consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, que es un Ser tan perfecto, es, o existe, como es posible cualquier demostración de la geometría."

4.3 Puede no resultar evidente de manera inmediata cuál es la premisa de este argumento. Una, que definidamente no forma parte de él, es el hecho psicológico de que algunos hombres poseen esta noción como parte de su equipo mental. Descartes, en su tercera *Medita-*

ción, ofrece otro argumento, muy distinto, que los estudiantes, según se sabe, suelen confundir con el Ontológico. Éste parte, por cierto, de una premisa puramente psicológica, por vía de la afirmación mediadora de que un ser tan miserablemente imperfecto como el hombre no puede de manera alguna concebir por sí mismo una noción tan espléndida, arribando, entonces, a la conclusión de que, "Dios, al crearme, puso esta idea en mí como la marca del artesano que se imprime en su obra".

4.4 Este argumento de la marca del artesano aparece como más plausible a Descartes, puesto que él ya se ha convencido de que esencialmente es un ser incorpóreo y consciente: y, gracias a su educación jesuita, concibe a todas las almas humanas como especialmente creadas por Dios. La afirmación mediadora será considerada por nosotros como una variación de lo que hemos denominado con picardía "El gambito de 'Mi mejor amigo es judío', pero..." (3.26-3.27). Se trata de afirmar una tesis universal, pese a que su caso más prominente es de manera notoria su propia y decisiva falsificación. Porque el hecho de que una criatura tan inadecuada como Descartes poseyera esta magnífica idea de Dios podría explicarse de manera más razonable reconociendo que seres imperfectos pueden formarse tal idea, antes que insistiendo en su propio prejuicio de que no pueden. Mas para Descartes esta insistencia no era sino una entre muchas instancias de la aplicación de lo que tomó, equivocadamente, como un principio de causalidad evidente por sí mismo y axiomático. (Este principio, que pareció y todavía parece evidente por sí mismo a la mayoría de los teólogos naturales, Descartes lo formuló en uno de los ejercicios parageométricos que acompañan sus respuestas al segundo conjunto de objeciones a sus *Meditaciones*: "Razones que establecen la existencia de Dios... resueltas de manera geométrica." Este axioma dice, en ese lugar: "La realidad o perfección que exista en una cosa se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total.")

4.5 Puesto que también comienza a partir de lo que pretenden ser hechos psicológicos, ésta es una ocasión conveniente para mencionar, y descartar, otro tipo de reclamo, mucho más de moda. C. G. Jung introdujo un

uso, que puede con mucha razón calificarse de estudiadamente ofuscador, según el cual todo lo que una persona (o varias) quiere o necesita creer se caracteriza como "psicológicamente verdadero" (para esa persona o personas). En consecuencia, cuando en sus últimos años Jung comenzó a escribir sobre la psicología de la astrología, la alquimia y la religión, sus puntos de vista fueron aplicados, con cierta frecuencia —y quizá pueda perdonársele—, de tal modo que el análisis junguiano prestaba el prestigio que puede considerarse que posee a estas diversas actividades. Pese a las espasmódicas advertencias del propio Jung, insertadas entre libros que seguían escribiéndose en un lenguaje donde, de manera contumaz, se sugería lo contrario, muchos lectores lo interpretaron equivocadamente como si estuviera afirmando no solamente la tesis de por sí muy disputable de que las ideas que presentaba eran "psicológicamente verdaderas" para todos los hombres, y no solamente para los pacientes neuróticos del análisis junguiano (y ésto quiere decir psicológicamente tentadoras), sino que estas ideas son en realidad verdaderas, tal como su psicología de algún modo lo demostraría (y estos quiere decir verdaderas a secas). Nunca debemos dejarnos confundir, sea por Jung o por cualquier otro, tomando las cuestiones psicológicas con respecto al origen y el atractivo de las crencias por las cuestiones lógicas sobre su verdad y sus fundamentos.

4.6 Regresamos, ahora, de estos vergonzosos desvíos al Argumento Ontológico en sí. Su centro lo constituye el movimiento que va de la idea a la existencia: la existencia estaría implícita en la idea de un Ser Perfecto "del mismo modo que la igualdad de los tres ángulos de un triángulo con la suma de dos ángulos rectos está implícita en la idea de triángulo". El movimiento es mediado por la noción de que la existencia es una perfección. Esto no aparece con total claridad en el *Discurso*. Pero, de hecho, es la Perfección Suprema lo que, supuestamente, establecería la diferencia crucial. Es porque la idea de Dios es la idea de un Ser Perfecto por lo que Descartes considera sano el razonamiento que pasa de la idea a la existencia; pese a que él mismo insiste en recordar que, ciertamente, no sería válido en otros casos, como en el de la idea de un triángulo.

4.7 El concepto de que habría un nexo necesario entre la perfección y la existencia no se basa, simplemente, en el de la cruda apelación a la idea de que si algo no existiera no podría postularse como un Ser Perfecto. Más bien extrae su fuerza de una tradición muy antigua que, atravesando a los escolásticos y a los neoplatónicos, va hasta el Platón de la *República*. La idea forma parte de una carga conceptual mucho mayor, que Descartes, pese a sus valientemente profesadas intenciones de reconstruir de modo radical el pensamiento filosófico, aceptó de sus mentores jesuitas sin cuestionamiento alguno. Y se trata de que la bondad y el ser, aunque quizá no siempre sean nociones equivalentes, están, sin embargo, tan fundamental y universalmente conectados como para ser siempre y en última instancia aspectos de las mismas cosas. La fuente de esta tradición, como de tantas cosas en la historia de las ideas, se encuentra en la *República*, donde la forma (idea) del Dios parecería ser, simultáneamente, la forma de lo real. La doctrina, que ya encontrábamos anteriormente (2.45), de que el mal es esencialmente una privación del bien, o una privación del ser, es un corolario implícito de esta concepción.

4.8 Toda la historia está muy bien, y lo mismo ocurre con los grandes nombres. Pero nuestro problema consiste en saber si un razonamiento es posible hacerlo de manera correcta o no. En todo caso, nada puede arreglarse aquí recurriendo a la autoridad, porque aquí, como en la religión misma, las autoridades están en desacuerdo. La perspectiva histórica puede ser iluminadora; pero tal iluminación debería ser de los significados de las doctrinas y de sus posibles fundamentos. No se ha de olvidar que los grandes filósofos, a diferencia de sus analistas, no estaban principalmente preocupados por lo que pensaban, sino porque aquello que pensaban estuviera sólidamente fundado y fuera verdad. Si ésta es la pauta, el Argumento Ontológico fracasa. Porque en el fondo implica el intento de razonar exclusivamente a partir de la definición de una palabra, para llegar a la existencia real de su referente.

4.9 El adjetivo *real* es quizá necesario, dado que los llamados "teoremas de la existencia" de la matemática han sido recientemente convocados a la ayuda de un

egregio intento de reavivar este argumento. De hecho, llevan, si a algún lado conducen, en la dirección contraria; puesto que, como parte de la matemática pura, no son la prueba de la existencia real de nada, sino solo y correctamente de la libertad de contradicción de los conceptos. [Véase Malcolm (1), especialmente págs. 52 y sgtes.; compárense los críticos, en el mismo volumen, y también Baier (2). Si verdaderamente fuera, como Malcolm aparentemente sugiere, un corolario de la última filosofía de Wittgenstein (que la existencia de Dios puede deducirse meramente de ciertos supuestos del uso verbal), todo esto constituiría seguramente una reducción al absurdo de esa filosofía: una conclusión muy distante, por cierto, de las intenciones de un discípulo tan devoto como Malcolm (8.34).]

4.10 Que el Argumento Ontológico implica un intento luminosamente ilegítimo de deducir la existencia real a partir de la mera definición de una palabra se hace supremamente claro cuando se representa su estructura en el Modo Formal de Discurso (2.32). Digamos, por ejemplo, que la palabra *Dios* significa para nosotros "un Ser Perfecto"; y sigamos adelante, si es necesario, comentando que *Perfecto* significa en sí mismo —entre otras cosas— que "posee la perfección de la existencia". A partir de aquí podemos hacer todas las maniobras que se nos ocurran con la definición, y durante todo el tiempo que necesitemos. No nos acercaremos ni un ápice, siquiera, al establecimiento del hecho concreto de que existe un ser tal que la palabra así definida se le aplica de manera correcta. Por el contrario, con las especificaciones en las definiciones sucede lo mismo que con las calificaciones en cualquier otra esfera: mientras más se decida exigir, menos posible será encontrar candidatos aceptables.

4.11 En este caso, el problema proviene de haber contado la existencia como una de las características definitorias, probablemente la más importante de todas. Resulta por lo menos extraño, quizá lógicamente vicioso. Porque aun si fuera en último análisis correcto colocar la existencia como algún tipo de característica, no es ciertamente una característica más entre otras. Por ejemplo, para tomar el ya famoso ejemplo de G. E. Moore, con otros términos gramaticalmente apropiados

puede decirse significativamente, y quizá con verdad, que algunos tigres hacen algo y otros no. Pero no tiene sentido alguno decir que algunos tigres existen y otros no existen (Moore). La existencia real es una condición de la posesión de toda (otra) característica. De ahí que el simbolismo lógico que introducen Russell y Whitehead en su trascendente obra *Principia Mathematica* establezca la posibilidad de hacer una distinción fundamental entre las afirmaciones existenciales y todas las demás. Por lo tanto, no solo es manifiestamente increíble que alguien trate de deducir la existencia de una cosa simplemente de la definición de una palabra, sino que es absurdo, también, por la misma razón, insertar una cláusula de existencia en una especificación de significado.

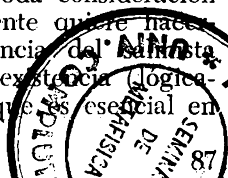
4.12 Si la médula del Argumento Ontológico es, en realidad, tan ridícula, se plantea la pregunta de por qué tantos filósofos del más alto calibre han llegado a aceptarlo como correcto. Ésta no es solamente una pregunta de anticuario. Porque, en general, cuando se rechaza un punto de vista que sostienen tantos, que es tan respetable, es necesario preguntarse por qué tantas personas, y personas tan respetables, han podido recibir un concepto que, aparentemente, sería erróneo; y a menos que se encuentren respuestas satisfactorias, y hasta que se las encuentre, no se tiene el derecho a sentirse totalmente seguro de que es un error, o, si lo es, de que es solamente un error y nada más.

4.13 Aquí, la primera parte de la respuesta, pero no la más importante, está en la diferencia entre una buena y una mala terminología (2.32). Ya hemos insistido en repetidas ocasiones, en el capítulo 2, y aportado ejemplos sobre la importancia de marcar de manera aguda la distinción fundamental entre las preguntas con respecto al significado de las palabras y las preguntas sobre lo que Hume denomina cuestiones "de hecho (fácticas) y de la existencia real". La historia del Argumento Ontológico nos ofrece otro ejemplo. Si se piensa en términos de la idea de un Ser Perfecto y de lo que ella implica, debe ser considerablemente más fácil llegar a la conclusión errónea de que esta idea, de por sí, garantiza de algún modo la existencia real de su objeto. De manera similar, en la medida en que, con Santo To-

más, alguien insiste en responder a la pregunta "¿Qué es...?" (*quid est*) con la esencia de la cosa antes que con la definición de una palabra, resulta proporcionalmente más plausible hablar de la esencia de Dios como algo que implica necesariamente —o es— la existencia (2.19); pese a lo cual, del mismo modo que Santo Tomás, en otro lugar, esa misma persona ha sostenido con énfasis y pasión la invalidez del Argumento Ontológico, de manera explícita (4,1).

4.14 Por lo tanto, que nadie subestime el valor de un buen simbolismo. Hay dos ejercicios instructivos que consisten, el primero, en hacer sumas de cifras grandes totalmente escritas en números romanos, sin la ayuda de un ábaco u otro instrumento similar, sencillas sumas de cifras grandes, y el segundo, escuchar un razonamiento químico elemental que se desarrolle totalmente en palabras, sin la ayuda del modo normal de notación que posee la química. En pensadores de primera categoría no es posible que haya sido solamente el argumento ontológico lo que los indujo al error. Hubo otras cosas, por supuesto; lo cual no quiere decir que la lógica pueda justificarlos. Una parte de esta extraordinaria historia se cuenta en ese clásico de la historia de las ideas titulado *The Great Chain of Being*, por A. O. Lovejoy. Solo tenemos espacio para mencionar la estrella principal, a saber, que el argumento surgió a partir de la concepción de Dios como un ser lógicamente necesario, y que esa, en realidad, era su sustancia. La importancia de este concepto es que, para algunos, representa simultáneamente la mayor glorificación posible de Dios y una explicación última que es inherentemente final.

4.15 Una ilustración grotesca de la primera razón que sustenta la importancia del argumento, la encontramos en el ya mencionado reavivamiento reciente (4.9). Porque en ese contexto, Malcolm cita el salmo 89: "Tú, ¡oh Dios!, eres antes que fuesen hechos los montes, o se formara la tierra y el mundo universo: eres *ab-eterno* y por toda la eternidad." Lo grotesco en esto es que Malcolm pueda ser tan insensible a toda consideración de carácter histórico, que aparentemente quiere hacernos interpretar la espléndida elocuencia del salmista como una expresión de "la idea de la existencia (lógicamente) necesaria de Dios, una idea que es esencial en



las religiones judía y cristiana" [Malcolm (1), págs. 55-56]. Toda idea de este tipo resultaría extraña para las mentes de los autores del Antiguo Testamento, por supuesto; y, por lo tanto, para las tradiciones originales del judaísmo ortodoxo. Tiene su lugar, aunque no sea un lugar esencial, en la corriente principal de la teología cristiana católica [Mascall (1), págs. 30 y sgtes.); la cual, a su vez, es un engendro híbrido del matrimonio poco natural de la filosofía de los griegos y la religión de Israel (Lovejoy, *passim*).]

4.16 El segundo tipo de interés o atractivo nos lleva a otro razonamiento. Su naturaleza se pone de manifiesto de manera bien clara en Leibniz. Sostiene que debe haber una razón suficiente que establezca la existencia del universo, y que ésta no puede encontrarse en ninguna compilación de verdades contingentes que meramente lo describen: "La razón suficiente que no tiene necesidad de otra razón que la sustente debe encontrarse fuera de la cadena de las cosas contingentes, y debe ser un Ser necesario. De otro modo no disponemos de una razón suficiente en la cual podamos detenernos" [Leibniz (2), parágrafo 8; cf. 2.49]. Este Argumento a partir de la Contingencia, que más adelante tendremos que distinguir de otro que aparece en Santo Tomás, al cual se le aplica la misma etiqueta (4.23), es diferente del Argumento Ontológico. Mientras que este Argumento a partir de la Contingencia sale del universo de los hechos contingentes para llegar a un supuesto Ser lógicamente necesario, aquél procuraba pasar de la idea ilegítima de un tal Ser a su existencia real. Por otro lado, mientras el primero –de manera equivocada pero comprensible– puede ser dejado de lado como de interés exclusivo para los anticuarios, el segundo se encuentra, sin duda, en circulación hasta nuestros días. Fue, por ejemplo, la primera prueba que el hermano Copleston S. J., ofreció en su celebrada discusión por radio con Bertrand Russell sobre "La Existencia de Dios" (Russell, págs. 145 y siguientes).

4.17 El primer comentario será volver a insistir en la constatación de que la idea de Dios como un ser lógicamente necesario no es, sea lo que fuere, bíblica. Ni puede derivarse, mediante algún tipo de ecuación metafísica entre la bondad y la realidad, puesta al servicio

de lo eterno, de nuestra estudiada definición mínima (2.7-2.9). Ee un concepto del cual un creyente que no esté atado a algún tipo de compromiso escolástico se libraría con gozo. Porque tirar esto por la ventana no implica, ciertamente, perder el derecho a afirmar que mi Dios es el Creador, y por lo tanto el fundamento contingentemente indispensable del universo; ni vicia la afirmación de que las formulaciones de su voluntad última —en contraste con las que él tolera como medios lógicamente necesarios— son, como hechos contingentes, la última palabra de toda explicación con respecto a lo que sucede en el mundo (Penelhum, parágrafo 4; cf. 2.46-2.42).

4.18 El segundo comentario se refiere a la naturaleza de la explicación de por qué algo es como es. En cada etapa sucesiva, ésta implica mostrar cómo aquello que trata de explicarse es un caso o puede derivarse de una regularidad más amplia o de un conjunto de regularidades. Supongamos que nos damos cuenta, y nos llama la atención, que la nueva pintura blanca de nuestra cocina de gas pasa muy pronto a no ser tan blanca, se convierte en realidad en un marrón sucio. La primera etapa es descubrir que eso es lo que pasa siempre en esa clase de cocinas y con esa clase de pinturas. Llevando nuestra pregunta a una segunda etapa, llegamos a saber que este fenómeno puede explicarse haciendo referencia a ciertas regularidades más hondas y amplias de los procesos de combinación química: el sulfuro de los vapores de gas forma un compuesto marrón oscuro con algo que hay en la pintura. Más adelante se nos lleva a entender el aspecto calamitoso de nuestra cocina como una de las innumerables consecuencias de la verdad de una muy amplia teoría atómico molecular con respecto a la estructura de la materia. Y así sucesivamente. En cada etapa, la explicación se da en términos de alguna otra cosa que, en ese nivel, debe aceptarse como un hecho objetivo. En la etapa siguiente es posible que ese hecho reciba, a su vez, una explicación; pero ésta será, también, en términos de alguna otra cosa que, por lo menos temporariamente, tiene que ser aceptada (Hospers). Por lo tanto, una consecuencia de la naturaleza esencial de las explicaciones parecería ser que, por más que se aclaren últimamente en cada una de las sucesi-

vas etapas, siempre habrá algunos hechos que deben aceptarse con lo que Samuel Alexander llamaba "piedad natural". Se piensa muy a menudo, y lo hacen tanto los naturalistas como los teístas, que éste es un defecto inevitable de todo sistema naturalista, un defecto que el teísmo —si fuera verdadera su afirmación fundamental— podría remediar; es decir, que en todo sistema naturalista las leyes más fundamentales de la materia y la energía no son susceptibles de explicación a partir de otra instancia más elevada que ellas. Sin embargo, éste, si el sistema es verdadero, no es un defecto; ni es la clase de defectos que el teísmo, aun si el teísmo fuera verdadero, podría remediar. Porque no se trata de un hecho contingente con respecto a un tipo de sistema, sino de una verdad lógica sobre todas las explicaciones de hechos. Los hechos finales con respecto a Dios tendrían que ser, por la misma razón, igualmente inexplicables. En cada caso particular nos encontraremos necesariamente, al final de cada camino explicativo, con ciertas realidades últimas que simplemente deben aceptarse como las verdades fundamentales sobre el modo en que las cosas son. Y esto en sí constituye una afirmación, no con respecto a los lamentables hechos contingentes de la condición humana, sino con respecto a lo que se sigue necesariamente de la naturaleza de la explicación.

4.19 Sin embargo, si esto es correcto, el famoso Principio de la Razón Suficiente, el principio de que debe haber una razón suficiente que explique todo lo que sucede, no solamente es falso sino demostrablemente falso. El Argumento a partir de la Contingencia puede ser entendido, con provecho, como un intento de evitar precisamente esta consecuencia; especialmente desde que el Principio de la Razón Suficiente, interpretado de diversos modos, era la gran contraseña de Leibniz. Pero, como afirmó en contra suya Kant, aun cuando no exactamente por esta misma razón, este argumento debe caer junto con el Ontológico (Kant, parágrafo A 603; compárese J. J. Smart, págs. 35 y siguientes). Si la médula del Argumento Ontológico no es correcta, se sigue que la idea de un ser lógicamente necesario, que es precisamente esa médula, debe ser incorrecta por la misma

razón. Y ya hemos tratado de mostrar en qué este argumento no es corecto (4.9-4.11).

4.20 Nos parece que hay muy poco que pueda agregarse a esa demostración, ahora. Porque la falacia que envuelve el Argumento Ontológico es —si de una vez por todas se presentara el argumento de manera definida y en una terminología satisfactoria— tan flagrante que resulta difícil concebir cómo podría sernos útil otro ataque directo a la cuestión que nos plantea. Conviene, con todo, afirmar de manera general aquella condición parentética: Todo argumento puede asumir la apariencia de ser inmune a la refutación si se lo formula de un modo que no sea tan determinado y coherente como para permitir la crítica. Más específicamente, el caso presente es un ejemplo clásico de la importante diferencia entre las terminologías iluminadoras y las terminologías oscurantistas. Sin duda se debe a la persistencia de estas últimas, como ya lo sugeríamos anteriormente (4.13-4.14), o por lo menos en parte, el mantenimiento de la falacia del Argumento Ontológico entre pensadores que creen haberlo rechazado. Sin embargo, por un curioso doble efecto, parecería que precisamente por aquellas peculiaridades lógicas del concepto de existencia, que debieran por sí mismas llevar al rechazo total de este argumento, se genera la idea de que habría un profundo misterio con respecto a la existencia en cuanto tal. De este modo se ablandan los oídos de algunos oyentes, para recibir con reverencia las pretenciosas pero vacías fórmulas mágicas sobre la identidad, en Dios, de la Esencia y de la Existencia.

Antes de proseguir con el conjunto de argumentos que sigue, concluyamos de manera piadosa esta sección, indicando cuál fue la posición de Aristóteles en este campo de batalla histórico. Algunas veces se le ha echado la culpa de demasiadas cosas, o se le han reconocido más virtudes de las que en realidad tuvo. Schopenhauer será nuestro guía. Él señala un pasaje en la *Analítica posterior* que dice: "El ser de todo ha de demostrarse —a menos que el ser fuera verdaderamente su esencia; y puesto que el ser no es un género, no es la esencia de nada" (92B, 12-14). La existencia —para decirlo de manera menos sucinta, menos técnica, menos precisa— no es una característica que pueda formar parte (o ser

la totalidad) de la definición de alguna cosa. El comentario es cruel: "Es como si hubiera podido detectar la jugarreta de la escolástica a través de las sombras de la tiniebla por venir, y como si hubiera querido cerrarle el paso" (Schopenhauer, parágrafo 7).

4.21 Las tres primeras de las Cinco Vías pueden ser abordadas como un conjunto. La primera, que Santo Tomás describía como la más manifiesta, parte del hecho del cambio o del movimiento, y muy pronto llega "al Primer Motor que ningún otro ha movido, el cual todos entienden que es Dios". La número dos comienza con el "orden de las causas eficientes" y se apresura a llegar a la conclusión de que "debemos postular una primera causa eficiente, que todos los hombres llaman Dios". La número tres comienza diciendo: "Observamos en la naturaleza cosas que tienen la posibilidad de la existencia o de la no existencia; es decir, cuando se descubre que ciertas cosas son generadas o se corrompen y, en consecuencia, pueden ser o no ser." La conclusión es que "es necesario postular algo que sea necesario en sí mismo, que no derive necesariamente su causa de otra cosa, sino que sea él la causa de la necesidad en otras cosas" [Santo Tomás (2), I (II), 3; el matiz dado por Gilby en su popular libro de lecturas sobre Santo Tomás me temo que incurre en la mala interpretación del original latino expuesta en el parágrafo 4.23.]

4.22 Algo que debe ponerse en claro desde el principio es que estos argumentos no se supone que nos deben llevar necesariamente al primer término en una sucesión temporal. Santo Tomás afirmó insistentemente, y en esto fue coherente, que no puede demostrarse mediante la razón natural que el universo tuvo un principio [Santo Tomás (2), I (XLVI), 2: compárese con 2.34]. A veces se ha sostenido, y por cierto a veces se ha hecho sostener a Santo Tomás, aun en la exposición de devotos seguidores suyos, que una de sus afirmaciones fue la necesidad de que hubiera (¿o hubiera habido?) una Causa Primera, porque todo hecho tiene una causa, y la secuencia de causas no puede ser eterna. Este vergonzoso argumento se destaca entre las falacias más descaradas: no solamente la conclusión no se sigue de las premisas, sino que, en realidad, contradice una de ellas, a la vez que las dos premisas se contradicen

entre sí. Santo Tomás evita esta catástrofe porque su Primer Motor, Causa Primera y Absoluto Primero son concebidos, cada uno a su vez, como en la punta de una pirámide jerárquica y no como el principio de una cadena temporal. El argumento, en otras palabras, no dice que todo proceso debe tener un principio, sino que toda jerarquía debe tener una cúspide. Los intérpretes, muchas veces, sugieren que debemos pensar en términos de un diagrama en el cual la sucesión temporal de los acontecimientos se representa mediante una línea horizontal y el apoyo y la inspiración divinas mediante líneas verticales. Esta imagen puede ayudar a desvirtuar la concepción errónea de que Santo Tomás procura afirmar la realidad de Dios como principio de una serie temporal "dentro" del universo. Es menos adecuada cuando se trata de aclarar que estos argumentos, tal como se sugirió en el principio de este capítulo (4.1), tenían como propósito demostrar que el universo no puede existir por derecho propio, pero debe en todo momento depender de su Creador; y, por lo tanto, que todos esos argumentos tendían a derrotar los supuestos estratónicos.

4.23 Una segunda concepción errónea, muy perdonable, que debe eliminarse de inmediato, tiene que ver con la idea de un ser necesario, tal como aparece en el tercer argumento. No se trata, en este caso, como en el argumento que discutíamos anteriormente, de una necesidad lógica, en virtud de la cual esta supuesta "superexistencia" se interpreta como la única prerrogativa de Dios [Geach y Brown (2)]. Tal como lo sugerimos al insertar la palabra *Primero*, Dios no es considerado, en el sentido que nos ocupa aquí, el único ser necesario. También están los cuerpos celestes, las almas humanas y los ángeles [no debería olvidarse que Santo Tomás, además de las Cinco Vías, ofrece las que, para él, son pruebas de la existencia de los ángeles: Santo Tomás (2), I (1), I y siguientes]. La clave del significado pertinente está, en este caso, en la frase "son generadas o se corrompen", con sus ecos aristotélicos. La idea es que los seres necesarios son, de algún modo, inherentemente incapaces de crecimiento o corrupción; solo —diría Santo Tomás— pueden ser creados o aniquilados. De tal modo, dice el argumento, si bien los seres que

no son necesarios en este sentido aristotélico no hubieran podido sobrevivir sin un ser necesario real, aun los seres necesarios necesitan una causa, en el orden jerárquico, de su mismísima necesidad. Interpretado de este modo, el argumento es inmune a las objeciones con que se combatió el Argumento Ontológico y el Argumento a partir de la Contingencia; pese a que, como se ha sugerido, su autor no pueda escapar de ellas. Si la interpretación es correcta será necesario detenernos un momento para pensar en cuántos han sido conducidos al error por lo que pensaban que era la autoridad de Santo Tomás, de aceptar y defender algo que él mismo rechazó categóricamente; incluso si no lo hizo, desde nuestro punto de vista, de manera coherente.

4.24 Una tercera cosa que debe recordarse es que estos y otros argumentos similares fueron propuestos por Santo Tomás, y con ciertos reparos y alteraciones relativamente menores se siguen proponiendo hoy de manera regular; no como curiosidades intelectuales, ni solo siquiera como punteros que señalan hacia lo humanamente ignoto, sino como pruebas claramente decisivas de un hecho. El manual popular típico nos ofrece, por ejemplo, "una teología natural basada en el modelo de la Edad Media, que se mueve en el plano de la lógica objetiva y de la metafísica, y que afirma la existencia de Dios como un hecho concreto que debe ser reconocido por la razón sin otro apoyo que un pensamiento honesto y exacto". El mismo autor llega a decir —con una confianza en las Generalidades Infalibles, que nadie tiene la obligación de creer que se aplica con la misma certeza a sus propias afirmaciones particulares (1.7)—: "No pretendemos ofrecer pruebas que nadie puede negarse a aceptar; solo afirmamos que el razonamiento que ofrecemos es por sí mismo lógicamente demostrativo, y esto debería bastar" (Hawkins, págs. 12 y 14). Este tipo de confianza no se confina a los manuales populares. Uno de los más destacados especialistas católico-romanos en el campo de la lógica introduce su muy iluminadora presentación de las Cinco Vías describiendo su ejercicio como, sin calificación alguna, capaz de "probar la existencia de Dios"; y se refiere a Santo Tomás, más adelante, como "habiendo establecido, de este modo, la existencia de Dios, que

es la causa del mundo y de los procesos que en él se desarrollan" (Geach, págs. 99, 109 y 117).

4.25 Preparados por estas tres advertencias, llegamos ahora al detalle. La segunda vía puede parecer al estudioso moderno la más inteligible, de manera inmediata, y la más poderosa de las tres que nos ocupan. Es decir, la que menos empapada está en las ideas que componen el trasfondo de metafísica aristotélica en Santo Tomás de Aquino. Dice: "Descubrimos en los fenómenos un orden de causas eficientes. Pero no encontramos, lo que no es posible, algo que sea causa eficiente de sí mismo; porque tal cosa sería anterior a sí misma, lo cual es imposible. También es imposible seguir hasta el infinito con las causas eficientes; porque en una serie ordenada de causas eficientes la primera es la causa de la intermedia, y la intermedia es la causa de la última, sea que las causas intermedias sean una o muchas. Si se elimina la causa, se elimina el efecto. Por lo tanto, si no hubiera una primera, no habría una última consecuencia, ni habría una intermedia... lo cual evidentemente no sucede. Por lo tanto, debemos postular una Causa Eficiente Primera, a la cual todos los hombres llaman Dios" [Santo Tomás (2), I (II) 3].

4.26 Una vez que se reconoce, con alguna dificultad, que nada de esto podría aplicarse jamás a las causas de cualquier sucesión temporal común y corriente, se hace bien claro que este argumento, tal como las versiones más sofisticadas del Argumento a partir del Orden de la Naturaleza, está más allá de los alcances de la ciencia. Pero, como ocurre en general, la seguridad se compra por un precio. Porque tanto la aceptación de la premisa como cualquier fuerza que este argumento pudiera llegar a tener, derivan precisamente de las interpretaciones más pedestres, que fueron rechazadas. No podemos dejar de conceder, quizás exigiendo ciertas calificaciones que a lo sumo pueden resultar fastidiosas, que verdaderamente "descubrimos en los fenómenos un orden de causas eficientes": es decir, en la medida en que se trata del orden bien conocido de la sucesión temporal. Pero lo que este argumento necesita es un orden que, en el caso de ser de algún modo temporal y no puramente jerárquico, lo sea de condiciones simultáneas. Las cadenas causales tienen, en este orden,

que ubicarse en ángulo recto, por así decirlo, y existir además de aquellas que se extienden hacia el pasado y avanzan hacia el futuro. No tienen que ser causas originarias *(causae in fieri)* sino condiciones estantes *(causae in esse)*. Quizá lo más próximo que tenemos a lo que Santo Tomás desea, serían las series de condiciones que se ordenan como jerarquías explicativas; y esto, como veremos más adelante (4.39), difícilmente puede conducir a la meta que se quiere alcanzar. (El adjetivo *eficiente*, que calificaba a las causas, ha sido abandonado de manera deliberada, tal como corresponde. Sirve solamente para distinguir lo que hoy significa para nosotros normalmente causa de los objetos de otros tres tipos de investigación que Aristóteles clasifica bajo el mismo título de *causa*, usando él una palabra griega que no siempre tiene en nuestro equivalente moderno su traducción más feliz).

4.27 Pero solo y precisamente en la medida en que seguimos pensando en los términos conocidos de los encadenamientos temporales de las sucesiones causales, el argumento tiene el impulso que puede arrastrarnos. Sin embargo, para llegar a la conclusión que él quiere. Santo Tomás ha de insistir, cargando directamente contra su propia línea original de avance, en que ahora debe haber algo que, con tanta agudeza, no tiene por qué existir en el sentido común y corriente: una causa primera. Tenemos que conceder, ciertamente, que "descubrimos en los fenómenos un orden de causas eficientes", pese a que hayamos aprendido de Hume que hay una diferencia entre decir *Todo hecho debe tener una causa* y *Todo efecto debe tener una causa*, pues la primera afirmación, a diferencia de la segunda, no es lógicamente necesaria. Pero no resulta evidente de manera alguna —y esto es exactamente lo que estaríamos demostrando— que, además de las causas que forman parte del orden de la sucesión temporal, las cosas (todas las cosas que forman parte "del universo") necesitan una causa que las sostenga. Vuélvase a considerar, además, la afirmación de que "no encontramos, porque es imposible hacerlo, algo que sea causa eficiente de sí mismo". Se consigue que este razonamiento parezca ser más obligatorio de lo que es al no hablar de una causa "incausada", sino de una causa que es "causa eficiente

de sí misma". Puesto que, como Santo Tomás sería el primero en afirmarlo, las causas necesariamente deben ser, si bien no temporalmente por lo menos en algún otro sentido, anteriores a sus efectos; por lo cual esta afirmación parecería establecer que la idea de una causa incausada sería una contradicción lógica. El propio Santo Tomás concedería de buen grado que no es así, dos o tres oraciones después, cuando llega a la conclusión de que "debemos postular una Primera Causa Eficiente". La situación se vuelve más insostenible aún, aunque no pudiera parecer posible, si junto con algunos insistimos en seguir adelante, por lo general en insondable latín, con la afirmación de que Dios es la causa de sí mismo. Habiendo subrayado que la expresión es contradictoria, al hacer esta afirmación adicional se introduce la contradicción en el mismísimo concepto de Dios. En resumen: no tenemos aquí una palanca adecuada para expulsar al estratónico de su fortaleza; ni tenemos una plataforma de lanzamiento concreta, ni fuerza de argumentación suficiente, como para proyectarnos fuera del universo, hacia el no espacio, más allá de las estrellas del teólogo.

4.28 Un acercamiento apenas diferente nos conduce a una conclusión similar. Geach sostiene, y su observación es muy útil, "que lo esencial en las Cinco Vías equivale a tratar el universo como un enorme objeto... Si el mundo es un objeto resulta natural formular con respecto a él las mismas preguntas causales que serían legítimas tratándose de sus partes" (Geach, pág. 112). Después, habiendo señalado un contraste entre Kant y Santo Tomás, el mismo intérprete sigue diciendo, con respecto a Santo Tomás: "Lo que para él no valía la pena ni discutirlo era la idea de que, aun cuando cabe que hablemos sin contradicción del mundo como un todo, no podemos plantear con respecto a éste el mismo tipo de preguntas causales posibles con respecto a sus partes." Si las únicas objeciones fueran las que Geach refuta a continuación, su prescindencia quizá pudiera justificarse: "Es excesivamente infantil decir que el mundo es demasiado grande para que tales preguntas sean razonables; y decir que el mundo lo incluye todo sería petición de principio: Dios no estaría incluido en el mundo" (Geach, pág. 113). Pero esto equivale a

facilitar en exceso las cosas al teólogo natural, a hacérselas mucho más fáciles de lo que en realidad son. Como sucede muy a menudo, el ataque más poderoso procede de Hume. (Quizás esta sea la razón oculta por la cual se manifiesta frente a él un explícito desprecio en aquellos que están inclinados a convertir a Aristóteles, Santo Tomás, Frege y Wittgenstein en los Cuatro Magnos Doctores de una iglesia filosófica).

4.29 Hume hace una observación, primero, que ya hemos señalado: "Al trazar una sucesión eterna de objetos, parece absurdo preguntarse por una causa general o primer Autor. ¿Cómo puede algo que existe desde la eternidad tener una causa, puesto que esta relación implica prioridad en el tiempo y un comienzo de la existencia?" En el siguiente párrafo, con una economía de palabras que compite con la de Santo Tomás en su afirmación original, Hume hace la siguiente segunda observación: "Además, en tal cadena o sucesión de objetos, cada parte está causada por la que la precede, y causa lo que la sucede. ¿Dónde, entonces, está la dificultad? Pero la TOTALIDAD, dices, necesita una causa... Si te hubiera mostrado las causas particulares de veinte individuos, yo vería como muy poco razonable que, después, me preguntaras cuál es la causa del conjunto de los veinte" (Hume (3), Parte IX). Esta segunda observación puede ser fijada en la mente mediante el endemoniado ejemplo de un neoyorkino: hay cinco esquimales en la esquina de la Quinta Avenida y la calle 50. Supóngase que puede explicarse, independientemente, la presencia de cada uno de ellos. No es necesario, entonces, explicar de alguna otra manera la presencia de los cinco como un grupo [P. Edwards (1)]. Las dos objeciones, juntas, son definitorias: en la medida en que una explicación causal se interpreta en el sentido de *causa,* la "dimensión vertical" se manifiesta como superflua; mientras que, en la medida en que se ofrece una explicación más exótica, la búsqueda causal en este nuevo sentido de *causa* no puede legítimamente heredar la obligatoriedad de la investigación más común y corriente.

4.30 Con las alteraciones del caso, las mismas consideraciones pueden aplicarse a los otros dos argumentos de este grupo. El lector encontrará un desarrollo más

detallado de la primera vía, que para Santo Tomás era la "más manifiesta", y de toda esta discusión desde un punto de vista tomista, por ejemplo, en *He Who Is*, de Mascall, y en las otras fuentes que se citan aquí. La vía tercera, que implica la existencia de seres necesarios, depende demasiado de la aceptación previa de ciertas características distintamente aristotélicas para que podamos considerarla aquí como un aporte nuevo y concreto al arsenal. Su aparente popularidad, aun en nuestros días, depende de la confusión casi universal que las toma por lo que nosotros calificamos de Argumento a partir de la Contingencia, o sea, lo que a menudo se denomina Argumento Cosmológico.

4.31 La primera vía tiene un retorcido árbol genealógico muy interesante, que quizá merezca una breve mención lateral (4.31-4.32). El primer padre fue, aparentemente, Platón; y la fuente es el libro X de su última obra, *Las leyes*. Allí se convierte Platón, en el primero que, probablemente, ofrece tales "pruebas". La idea clave, que ya está esquematizada en *Fedro*, es la de "un movimiento que puede moverse a sí mismo". Éste se equipara con la vida o el alma. La conclusión que sale de esta idea es que "todas las estrellas y la Luna... los años, los meses y todas las estaciones... son todas causadas por una o más almas, que además son buenas con toda la bondad..." Los legisladores declararán "dioses a estas almas, sea que ordenen los cielos en su totalidad residiendo en cuerpos, como criaturas vivientes, o sea algún otro su modo o método" (899B). Sea lo que fuere, éste no es, manifiestamente, el monoteísmo de Israel: estos primeros motores se mueven ellos mismos (896A), y probablemente sean más de uno (896E). De manera que, por lo menos en honor a la corrección verbal, resulta natural que Platón cite a Tales: "Todas las cosas están llenas de dioses."

4.32 Este universo habitado por espíritus lo remplaza Aristóteles por lo que, de manera característica, resulta una concepción más sistemática, en la cual cree dar cuenta del movimiento de manera "vertical", mediante su propia sugerencia de un motor que, a su vez, es inmóvil. La polémica entre esta sugerencia y los supuestos estratónicos tiene su foco en el desprecio que Aristóteles experimentaba hacia los atomistas, Demócrito y

Leucipo, quienes aparentemente habrían pensado —y no puede echárseles la culpa de haberlo hecho— que las explicaciones "horizontales" de la ciencia eran suficientes. En las palabras de *From Religion to Philosohpy*, otro de los clásicos en la historia de las ideas: "Aristóteles, con sus prejuicios teístas, protesta que dejar de lado la cuestión sobre el origen del movimiento era producto de la haraganería" (Cornford, pág. 156). Pero, como ya hemos visto (4.18), no necesariamente tiene que haber sido haraganería. Puede explicarse por la agudeza y la profundidad, si Demócrito y Leucipo tuvieron como razón para este abandono el reconocimiento de que, sea cuales fueran las características fundamentales de las partículas elementales de la materia, éstas no daban lugar a que, de ellas, pudiera pasarse a alguna otra cosa que las explicara.

4.33 A continuación de su teología natural, encontramos en Platón recomendaciones para el castigo de las herejías, siendo incapaz de modo realista de creer que sus argumentos eran tan poderosos como para convencer a todos los estudiosos desinteresados del tema (908B-909A). De manera que el discípulo de Sócrates, en los años de su senectud, se convierte en el primer pensador que propone considerar los supuestamente errores teológicos, a diferencia de los insultos contra el culto establecido, como crímenes contra el Estado. Esto no significa incriminar a Santo Tomás injustamente, por asociación. Porque no le cabía la menor duda a este último de que los herejes deben ser "eliminados del mundo mediante la muerte" [Santo Tomás (2), II-2 (XI), 3-4: tales pasajes, que son, por supuesto, parte integral de sus obras, no se exhiben orgullosamente hoy en los países con una tradición liberal. La edición en dos volúmenes de Random House, por ejemplo, de sus *Escritos básicos*, por A. C. Pegis, encuentra conveniente hacer un corte en la Cuestión Séptima)].

4.34 Regresando de los apartes acerca de la historia y de la imposición de las ideas a los problemas más sustantivos de la teología natural, lo próximo que nos toca considerar es que la mayoría de los argumentos que se han considerado hasta ahora en este capítulo son, junto con otros muchos, variaciones de un mismo tema básico. Éste puede ser un marco de referencia

útil, especialmente cuando se subraya, como lo hemos estado haciendo (4.21-4.22, etc.), que el propósito dominante es derrotar los supuestos estratónicos> En el capítulo 3 elegimos tratar como variaciones del Argumento a partir del Orden de la Naturaleza, tanto los intentos más sofisticados para llegar hasta un Ordenador a partir de cualquier tipo de orden, como las más o menos ingenuas inferencias de algún tipo de dirección general del proceso a partir de las lagunas del actual conocimiento científico. Es también útil pensar ahora en el Argumento a partir de la Contingencia, en el cual *contingente* y *necesario* son, ambos, términos lógicos (4.16-4.20), y en las primeras tres de las Cinco Vías (4.21-4.29), y quizá también la quinta (3.3), como versiones de un Argumento Cosmológico. Lo que estos y otras variedades poseen en común es que son todos intentos de partir de la existencia finita, limitada y condicionada, para llegar a un Creador infinito e incondicionado de quien dependería este ser pretendidamente dependiente. [Otra discusión del tema, pero desde un punto de vista similar, en Hepburn (1), capítulos 9-10; compárese con Martin, cap. 9).]

4.35 En el Argumento Cosmológico interpretado de este modo comprehensivo, tocamos, sin lugar a dudas, una de las raíces del teísmo, porque las ideas que implica son aceptadas como fundamentales por muchos que no se hacen ninguna ilusión con respecto a la validez del argumento. Crombie ofrece un ejemplo interesante de esta actitud. No solo no es uno de los que escribe, o quisiera escribir, como si Hume hubiera vivido, o no hubiera publicado otros libros además del *A Treatise of Human Nature*, sino que también, cosa muy poco común como ya lo hemos indicado anteriormente (2.20), es uno de los que se han dado cuenta de que el teísta debe mostrar cómo podría identificarse el objeto de sus afirmaciones. Siendo Crombie un anglicano, a quien como tal le preocupaban muy poco las definiciones del Primer Concilio Vaticano (1.7), se alegra al rechazar las pretensiones de la teología natural cuando sostiene que puede demostrar la existencia de Dios: "Lo que sí que hacen los argumentos de los teólogos naturales, sin embargo, es poner de manifiesto las presiones intelectuales que obligan a la gente a hablar de

Dios; y, al hacerlo, iluminan el significado de tal lenguaje." La propuesta de Crombie es sostener que "la concepción de lo divino es ciertamente, en un sentido, una noción vacía; pero es la noción de un complemento que podría cubrir ciertas deficiencias de nuestra experiencia, que no serán jamás cubiertas por la experiencia o por las teorías que intenten explicar esa experiencia; y su contenido positivo es simplemente la idea de algo (no sabemos qué) que puede cubrir esas deficiencias" (Crombie, pág. 56; compárense págs. 62-67; también Otto, *passim*).

4.36 En la medida en que lo único que se quiera decir es que el Argumento Cosmológico no puede ofrecer una prueba, estamos perfectamente de acuerdo. El problema comienza cuando se sugiere que Dios, en principio, podría identificarse a partir de ciertas lagunas que, si existiera, sería capaz de cubrir. Porque, por supuesto, para satisfacer al teólogo, las lagunas no tienen que ser solamente sentidas o aparentes sino reales y genuinas. El problema de la identificación no puede resolverse de tal manera que quede satisfecho en la medida en que estas pretendidas lagunas sean meramente los resultantes falsos de anhelos radicalmente incompatibles: como aquella permanentemente insatisfecha necesidad del mercado que exige que un automóvil familiar sea más grande por dentro que por fuera. Aun si es posible demostrar que el Argumento Cosmológico sirve como marca de algunas necesidades que, en principio, podrían satisfacerse, no hemos avanzado un paso, siquiera, con respecto a la exigencia de ofrecer razones para pensar que el objeto en cuestión verdaderamente existe. Lo máximo (muy modesto, de hecho) que ha podido establecerse, es que el concepto de Dios, por lo menos en este aspecto, lo es de algo cuya existencia podría ser concebible. Habríamos llegado de este modo, como conclusión, a algo que en casos menos importantes podría concederse de buen grado desde el principio, sin necesidad de demostración alguna.

4.37 No es del todo claro si este triunfo modesto es posible, o cómo habrá de lograrse. Porque en la medida en que se plantean de manera clara las necesidades que debe satisfacer la conclusión que se propone para el Argumento Cosmológico, éstas tienden a pare-

cer insaciables en principio o imposibles de satisfacer dentro de este universo. Ninguna de las dos alternativas debería ser aceptable para el teólogo: la primera, porque constituye una reducción al absurdo de su concepto de Dios (o de parte de éste); la segunda, porque nada de lo que pueda encontrarse dentro de este universo sería lo que él quiere de o para su Dios. Más aún, en la medida en que el Argumento Cosmológico es fundamental para la teología natural, tal como lo sugieren muchos teístas —y, por lo tanto, para el teísmo racional—, comprender la dinámica de los movimientos del pensamiento aquí sería entender, al mismo tiempo, por qué no les resultará fácil, después de todo, desligarse completamente del principio vicioso del Argumento Ontológico (4.17). Porque, según se ha visto (4.16-4.20), el Argumento a partir de la Contingencia —quizá la variante más popular del Argumento Cosmológico— depende precisamente de ese principio. La gran atracción que ejerce sobre el teólogo natural el Argumento a partir de la Contingencia está en el hecho de que, si se le permite una sola vez establecer ese tipo de contraste entre el ser contingente y el necesario, los seres contingentes aparecen inmediatamente como siendo, según se lo estipulaba, inherentemente deficientes. Todo el universo de lo que hubiera podido no ser, entonces, podrá quizás aparecer "suplicando su existencia" a un Dios lógicamente necesario, cuyo ser es parte de su esencia, o ella misma (M. C. D'Arcy, pág. 59).

4.38 Esta atracción es tan grande que constantemente se sugiere a muchos de aquellos que, fundándose en muy buenas razones, han mostrado la puerta de calle al Argumento Ontológico, induciéndolos a permitirle volver a entrar, subrepticiamente, por la de servicio. El enconto es tan grande que parecería ser capaz de enceguecer a sus víctimas frente a la incongruencia de su intento de sintetizar al Dios de una eventual teología racional con el Agente de una Voluntad Suprema que es el Jahweh de Abraham, Isaac e Israel. Porque, ¿cómo —según preguntó Santayana en cierta ocasión, mucho menos apropiada, con respecto a la Forma del Bien y de lo Real de Platón— puede un Ser Puro "emitir mandamientos particulares, o ser un moralista estricto"? (Citado por Lovejoy, pág. 39.) Estas son in-

congruencias, y algo peor que incongruencias, contra las cuales uno debe precaverse, invirtiendo la tendencia que ha prevalecido en siglos de trato sin reservas. Ya notamos anteriormente la bizarra insistencia de Malcolm en atribuir al salmista la monstruosidad metafísica de un Dios lógicamente necesario (4.15). Una rareza similar se pone de manifiesto con toda claridad en Geach. Después de exponer las Cinco Vías, evitando de manera muy cuidadosa la confusión entre la tercera y lo que nosotros hemos denominado el Argumento a partir de la Contingencia— aparentemente da su asentimiento a la conclusión de que Santo Tomás, "de este modo, ha establecido la existencia de Dios, que es la causa del mundo y de los procesos que en él ocurren". Este Dios creador, aparentemente, también "concibe este mundo y elige que llegue a ser". Por lo tanto, sin lugar a dudas, sería correcto extraer la consecuencia que sigue: "El Dios de quien nos informa la teología natural es temible." Pero, ¿cómo damos el paso que nos lleve a afirmar: "¿Y qué, si Dios quisiera que esta miserable y malvada raza se destruyera totalmente a sí misma?" (Geach, págs. 117, 120 y 125). Porque no parece que se nos haya dado razón alguna de la teología natural según la cual este postulado Hacedor y Preservador de todas las cosas debe sin embargo, de alguna manera, pensarse como favorecedor de ciertos aspectos de su creación, en contra de los otros. Y es por cierto difícil ver cómo podría haber tal razón (2.34 y sigtes. y 5.18).

4.39 Supongamos ahora que, al discernir la forma fatal del Argumento Ontológico por detrás del Argumento a partir de la Contingencia, el teólogo vuelva a las otras versiones del Cosmológico. Se aferra al concepto bien conocido y aparentemente prometedor de la causalidad, del cual el movimiento o el cambio pueden considerarse aquí como un caso especial. La serie retrógrada no necesita tener un primer término, según se da cuenta: y aun si lo tuviera, la causa primera de esta serie tendría que ser considerada como parte del universo, todo lo contrario de aquello que quería demostrarse (para no decir nada de la otra consecuencia ulterior, del mismo modo inaceptable para la teología, de que este enfoque dejaría a nuestros primeros padres mucho más cerca de Dios que cualquiera de sus descen-

dientes (Geach, pág. 112). ¿Qué ocurre, entonces, con la dimensión "vertical"? Quizá podamos argumentar que las cosas deben tener no solamente causas originantes sino, además, condiciones subyacentes; y que éstas pueden a su vez ser tenidas por causas sustentadoras. Quizá podamos ascender por esta ruta hacia una Causa Primera. (O debería decidirse "descender, o salir, o cortar camino", o todas estas formas de progreso al mismo tiempo y, sin embargo, ninguna de ellas en particular?)

4.40 Un manual de tomismo que se usa en la actualidad en los Estados Unidos argumenta: "Cada miembro en una serie de causas posee el ser solamente en virtud de la acción actual de una causa superior... La vida depende... de una cierta presión atmosférica; ésta, a su vez, de la actuación continua de las fuerzas físicas, cuyo ser y operación depende de la posición del planeta en el sistema solar, el cual, a su vez, debe mantenerse en una relación mutua relativamente estable, un estado de ser que solo puede darse gracias a una determinada –si bien desconocida– constitución del universo material." Hasta aquí nos va muy bien, aparentemente; pero solamente hemos hecho la cuenta regresiva. El punto crítico se presenta con el despegue. Continuemos: "Esta constitución, sin embargo, no puede ser su propia causa. Es imposible que algo pueda causarse a sí mismo: porque para poder causarse es necesario que exista, lo cual no puede ser, según la hipótesis, hasta que no haya sido causado... Somos llevados irresistiblemente a postular una Primera Causa Eficiente que, siendo ella misma incausada, pueda impartir causalidad a toda una serie" (R. P. Phillips, I, págs. 284-285).

4.41 Nosotros no somos llevados irresistiblemente a tal postulación. Porque, cualquiera que sea el derecho que tengamos para iniciar esta progresión regresiva, éste mismo nos impone la obligación de no detenernos arbitrariamente: "No podemos usar la ley de la causalidad como si fuera un coche, del cual podemos bajarnos cuando hemos llegado a nuestro destino" (Schopenhauer, parágrafo 20). La fuerza que impulsa a todo el argumento es la insistencia inicial en que "Cada miembro en una serie de causas posee el ser solamente en virtud de la acción actual de una causa superior".

Sin embargo, no se ofrece razón para exceptuar a la "primera causa eficiente" que se postula en la conclusión, o sea, para concederle que goce del privilegio de "ser ella misma incausada". El punto clave lo toma, en el extremo opuesto y en un campo diferente, Newman: "Es para mí incomprensible que autores serios puedan, aparentemente, enunciar como una verdad intuitiva que todo debe tener una causa. Si fuera así, la voz de la naturaleza sería falsa: porque ¿cuál sería la razón para detenerse, entonces, en Una que carece, ella misma, de causa?" [Newman (2), IV (i), 5].

4.42 En la argumentación de Phillips es clave el término *superior*. La única garantía para insertarlo es la indicación de que estamos frente a una jerarquía lógica: las explicaciones, en cualquier nivel, deben hacerse siempre en términos de hechos de una mayor generalidad que aquellos que se procura explicar. Si cuando se usa ese término también se está pensando en Dios como en el Ser Superior —el que es, por así decirlo, el Sumo—, se vuelve muy fácil deslizarse al pensamiento de que Dios es el inevitable miembro fundador que completa cada una de las jerarquías. Pero esta jerarquía lógica particular es, como se ha visto (4.18), una en la cual —pese a que debe tener, como culminación de cada etapa de éxito, algún miembro fundador— no solamente tal cosa es imposible sino que no hay y jamás podría haber un individuo específico que pudiera señalarse de manera previa a toda investigación como aquel que debe ocupar inevitablemente su lugar supremo.

4.43 Enfrentado con esta objeción, el teólogo puede elegir: puede desenterrar un Dios cuya lisa y llana voluntad está, puramente como un hecho bruto de la realidad, al fin de cada camino explicativo; o puede optar nuevamente por la idea de que hay alguna necesidad intrínseca, independientemente de lo que Dios pueda querer, que obliga a Dios a ser el Sumo en todas y cada una de las series. Si elige el primer camino, sacrifica el argumento en su forma actual. No hay razón lógicamente necesaria que impida a las series explicativas detenerse en el nivel de las leyes más generales de la materia, afirmando que no ocurre de este modo porque estos arreglos son obra de Dios. Si toma la segunda vía,

puede conservar el argumento, pero estamos, entonces, ante una nueva versión del Argumento a partir de la Contingencia. No solamente esto es, con precisión, lo que ha estado tratando de evitar, por su lazo fatal con lo Ontológico, sino que su desarrollo sería difícil de conciliar —para decirlo con prudencia— con la insistencia de los cristianos en afirmar que la creación es un acto gratuito de la voluntad de Dios, y no el producto de una necesidad inherente en su naturaleza (Lovejoy, *passim*).

4.44 Parecería, entonces, que no estamos más cerca que antes en nuestra búsqueda de alguna forma válida del Argumento Cosmológico. Ni nada de lo que hemos encontrado hasta aquí puede servir siquiera a las modestas necesidades de Crombie. Porque la deficiencia que exige el Argumento a partir de la Contingencia no es en realidad una insuficiencia remediable de las cosas. De manera que no estamos más cerca de descubrir una falta radical que pueda suplir un Ser "de afuera" del universo: ni, en consecuencia, hemos hecho el progreso que se había prometido de llenar con significado algo que "ciertamente es, en un sentido, un concepto vacío". Sigue en pie la cuestión: "¿Por qué es necesario que haya algo que exista?" Algunos filósofos, Shopenhauer entre ellos, han pensado de esto como una expresión del impulso metafísico primigenio: "Lo místico no es el modo de ser del mundo sino el hecho escueto de que exista" [Wittgenstein (I), parágrafo 6.44].

4.45 Y, por cierto, esta pregunta es, quizá, la que dota de casi toda su fuerza al Argumento Cosmológico. Al mismo tiempo que, verdaderamente, se trata de una pregunta que requiere algún tipo especial de respuesta desde "afuera" del universo. Todas las versiones de este Argumento intentan demostrar la existencia y dirección de una respuesta. Son, precisamente, estos factores comunes los que nos llevaron a tratar en un solo capítulo las que pueden considerarse como diversas versiones de un mismo tipo fundamental de argumento. ¿Pero adónde habrá de llevarnos todo estos, si es que nos lleva hacia algún lugar? Si estamos frente a una pregunta adecuada, y no —digamos— frente a una expresión gramaticalmente equívoca del deseo de ser profundos, necesitamos tener una idea bien determinada del tipo de

respuesta que sería satisfactoria. Por otro lado, si la pregunta implica ciertos supuestos, debe ofrecerse alguna razón que nos permita pensar que éstos no hacen agua. Cuando se exige una respuesta a nuestro deseo de mayor precisión, se hace aparente que esta pregunta limitativa está hecha a medida para que sea necesario responder en términos de un Ser lógicamente necesario, o que parece un pedido de información sobre algún hecho lógicamente contingente, pero de una naturaleza tal que, según el interrogador, sería menos bruto que las leyes (sin que importe hasta qué punto sea amplia su ingerencia dentro de este universo, para no hablar de lo demás). Si nos equivocamos, el defensor de la pregunta deberá iluminarnos. Pero si —como no nos cabe duda— tenemos razón, estamos frente a uno de esos casos donde encender la luz puede resultar cruel. Porque con respecto a los dos supuestos, el primero, según se ha visto, está lógicamente viciado, mientras que el segundo no parece más que una buena intención disfrazada castamente, pero de modo muy chapucero, de explicación.

5

LA TEOLOGIA NATURAL

3. SIGNIFICADO Y MORALIDAD

5.1 Se han dicho palabras muy duras con respecto a aquellos argumentos en los cuales la expresión de deseo se viste de confusiones que pretenden ser explicativas. Palabras así deben justificarse o ser retiradas. La totalidad de este capítulo puede verse como un intento de justificarlas. La primera cosa que debe ponerse en claro es que no tenemos un derecho natural a la explicación: mucho menos un derecho natural a que se nos expliquen las cosas del modo y en los términos que nosotros deseemos. Ni tenemos derecho a estar seguros desde el principio de que todas las cosas, que inmediatamente son una mezcla de lo bueno y lo malo, deban llegar a ser, en última instancia, lo que deben ser. Los deseos de que lo no explicado se explique, y venza finalmente el bien, están entre las más nobles de las aspiraciones humanas. Esto hace que sea particularmente tentador suponer que, en principio, pueden satisfacerse, o que algún día serán satisfechos en el balance final. Es posible que aparezcan argumentos que parten de la existencia del deseo para llegar directamente a la conclusión de que puede satisfacerse o lo será, y esto tanto de manera implícita como explícita, en formas mucho más respetables que la afirmación, desgraciadamente muy generalizada, de que la universidad del anhelo por la vida eterna garantiza su consumación.

5.2 Esta afirmación hace agua por todos los costados: porque aun si la premisa fuera verdad, que no lo es, no sería posible extraer conclusión alguna sin la ayuda de una segunda premisa que nos asegure que, gracias a la actuación de alguna Providencia benefactora, todas las aspiraciones universales conducen a su propia realización. Es más difícil, y por lo tanto menos común, reconocer que el mismo mecanismo se aplica a las explicaciones en general; y que, por lo tanto, mucho más se aplica a cualquier tipo de explicación preferida de manera especial. Pero hasta aquí, en la medida en que explicar significa mostrar, por lo menos, cómo lo más particular es un caso de lo más general, resulta evidente que la posibilidad, aun en principio, de poder llegar a hacerlo en cualquier caso, depende totalmente de nuestra buena suerte contingente. Es perfectamente concebible —no hay contradicción al sugerirlo— que en algunos casos no haya explicación posible, que el hecho particular o la ley general no sean, simplemente, casos de una regularidad más amplia. Por otro lado, como ya hemos visto (4.18), aun suponiendo que todos los hechos singulares son explicables (y estos es lo que deben esperar los científicos), debe quedar siempre alguna regularidad más amplia que no puede ser explicada, en principio.

5.3 La afirmación más fuerte, con respecto a cualquier modo privilegiado de explicación o sus términos, puede formularse en torno a la frase: "La ciencia nos dice *cómo,* nunca *por qué.*" Si se la interpreta de manera ingenua, esta frase es directamente falsa: la ciencia ofrece innumerables explicaciones teóricas sobre por qué las cosas suceden del modo en que nosotros las vemos suceder. Lo que presumiblemente se quiere decir, entonces, es que las ciencias naturales tendrían el defecto, suceptible de corregirse en otros dominios, de no ser capaces en cuanto tales para sugerir un propósito o justificación de aquello que las ocupa. Sin embargo, éste no es un defecto, a menos que las cosas de que se ocupan las ciencias naturales sean, en realidad, la expresión de propósitos, y puedan, por lo tanto, justificarse de alguna manera. No podemos dar por sentado que las cosas sean de este modo. Todo lo contrario: cualquiera que tenga la ambición de de-

mostrar la existencia de un propósito y la posiblidad de justificaciones debe estar dispuesto a luchar contra todas las apariencias. Una de las características de la personalidad adulta es haber abandonado la idea infantil de que alguien ("él", o "ella", no más tarde, "ellos") debe ser el responsable de todo lo que sucede. Estos predicadores, tanto clérigos como laicos, que capitalizan ésta u otras frases pegadizas, no se sentirían muy cómodos si vieran cómo aplicamos aquí el texto sobre la necesidad de hacerse semejante a los niños (Mateo 18.3).

5.4 A fin de evaluar lo que se puede y lo que no se puede esperar de las cosas, es necesario tomar conciencia plena de tres conceptos fundamentales. Primero: como se razonó en el capítulo anterior, toda explicación debe últimamente referirse a algo que, en sí, no se explica; segundo: no hay garantía necesaria alguna de que todo —menos aún todas las cosas al mismo tiempo— pueda ser explicado, y tercero: es mucho menos razonable creer que tenemos el derecho de recibir una explicación de algún modo privilegiada. Los teólogos naturales, muy a menudo, parecen estar guiados por los supuestos contrarios: ya hemos visto cómo la exigencia de una excepción, al menos, del primer concepto es la fuente principal de donde sale la idea de un Dios lógicamente necesario. Debemos examinar ahora otros dos ejemplos muy sutiles de la insistencia a que se refiere el tercer concepto. Ambos son mucho más significativos porque los encontramos en autores protestantes que no podrían asociarse a las declaraciones más descaradas de la teoría natural católica.

5.5 El primer autor es John Hick. Expone la idea de que, por detrás de cualquier explicación regresiva, "debe haber una realidad que se explique a sí misma, cuya existencia constituye la explicación última de la totalidad. Si no existiera una realidad de este tipo, el universo sería un hecho bruto ininteligible". Hick piensa que este argumento no constituye una demostración, porque no se fundamenta que el universo sea "un hecho bruto ininteligible": si bien, "Independientemente es esto, precisamente, lo que cree el escéptico [Hick (2), pág. 21]. Hick sigue explicando: "La fuerza de las

formas de razonamiento cosmológicas reside en el dilema: o hay un ser necesario, o el universo es últimamente ininteligible"; y habla de una cierta "incapacidad de excluir la posibilidad de un universo ininteligible". Hick cree que el concepto de un *ser necesario* no es una necesidad lógica sino "un cierto tipo de necesidad fáctica... que equivale virtualmente a la aseidad o existencia por sí misma"; un concepto que según se explicó anteriormetne implica que Dios no depende de otras cosas o seres y que es eterno (pág.23, compáresc pág. 7).

5.6 Hick, pese a su manifiesta preocupación por ser totalmente honesto, no ha logrado captar la naturaleza exacta, ni la plenitud del poder, del razonamiento del escéptico (4.18). El estratónico no lamenta que al fin de cada camino explicativo haya, como debe serlo, solamente otros hechos que son más últimos. Sería lamentable, para él, verse oponiendo tales necesidades de la lógica. ¿Vamos a quejarnos y suspirar porque no haya otra cosa que la ropa para ponerse encima, ni otra cosa por conocer que las verdades? El escéptico bien equipado no concedería ni que al introducir una deidad se modifica de algún modo importante la situación. Los hechos con respecto a Dios, por más relevantes que sean, no dejan de ser simplemente hechos: si no lo fueran tendríamos una buena razón para descalificarlos como explicaciones de por qué otros hechos son como son. Estas verdades muy sencillas parecen ocultarse a menudo por detrás de las nubes del incienso piadoso. Una vez que se ha logrado discernirlas, desnudan la insistencia de Hick, y de otros como él, demostrando que al pretender una inteligibilidad superior para los hechos con respecto a Dios no se está poniendo de manifiesto más que una expresión mal disfrazada de preferencia personal. No se ha dado todavía razón alguna para que consideremos a Dios como una instancia última inherentemente más inteligible que —por ejemplo— las leyes más fundamentales de la energía y la materia: mucho menos para postular la existencia real de una entidad mucho más última y extraordinaria, en lugar de contentarnos de algún modo con la idea de que el mundo que conocemos no depende —en la dimensión vertical— de ninguna

otra cosa, y que, además, en uno u otro tipo de estado, es probablemente eterno, no habiendo tenido un principio. Peor todavía: porque esta postulación aparentemente gratuita introduce un concepto que, como vimos en el capítulo 2, está infectado de agudas dificultades lógicas: al mismo tiempo que, por consentimiento de la mayoría, su objeto sería necesariamente misterioso, de un modo peculiar, y resistente a la investigación.

5.7 Tal preferencia por las explicaciones últimas en términos de la voluntad o la inteligencia no necesitan ser del todo caprichosas, por lo menos de manera inmediata. Esto puede deducirse del segundo autor. Ninian Smart se ocupa del Argumento Cosmológico y de la pregunta "¿Por qué algo existe?" Considera, entonces, la objeción: "¿Por qué debe haber una explicación para todo? ¿No son ciertas cosas simplemente inexplicables?" [R. N. Smart (3), pág. 101]. Pero aquí, nuevamente, no estamos frente a la pregunta poderosa que hubiera podido plantear un verdadero escéptico. Smart imagina a su oponente sugiriéndole que algunas cosas bien podrían ser casuales —como bien podrían serlo, ciertamente— y no responder a un esquema u orden. No se enfrenta con nuestro bien equipado estratónico, el cual sostiene que, si hubiera —como él mismo cree y espera que haya— regularidades universales que puedan descubrirse en algún lado, la más fundamental y general de éstas debe tomarse como la última, sin pretender que haya forma alguna de explicarla.

5.8 La sugerencia de Smart es, por supuesto, que debemos postular un "Ser que Explique el Cosmos", cuyas iniciales serían "SEC", para que nos ofrezca una respuesta a su pregunta cosmológica (págs. 103-104). Es aquí donde reconoce la opción estratónica: y se da cuenta, también, de que la antigua e inerradicable contingencia debe también afligir a su SEC: "El SEC puede no haber existido: necesita, a su vez, una explicación." Sin embargo, sigue adelante: "Debemos recordar que el objetivo de una explicación es ganar en inteligibilidad. Postular un Ser que estuviera más allá del SEC no nos ayudaría, mucho me temo, en esa dirección (pág. 104). Con el fin de justificar este pro-

greso, o falta de progreso, arbitrario, Smart ahora se dedica a enriquecer la noción de su SEC, anteriormente casi del todo vacía, agregándole la voluntad creadora. "Esto —afirma— tiene el mérito de introducir una analogía con la voluntad humana; y al mismo tiempo, sin embargo, de utilizar una noción de 'causa' diferente de la que emplean las ciencias naturales físicas. Cumple, de este modo, dos condiciones importantes. Primero: es en cierta medida inteligible. Segundo: significa que el SEC es de un tipo diferente del cosmos físico, de tal modo que la explicación no es de carácter científico" (págs. 106-107). Casi no podría pedirse un ejemplo más claro de cómo la necesidad de que los hechos sean de algún tipo privilegiado puede disfrazarse con los ropajes de la búsqueda de una mayor inteligibilidad. Pues, a fin de satisfacer la exigencia de una explicación en términos claramente personales, se despega hacia una dimensión redundante desde el punto de vista científico; y ello, presumiblemente, porque el lugar que se necesita puede encontrarse allí, donde el viaje termina en la primera parada.

5.9 Esta necesidad, primitiva y muy humana, de obtener explicaciones en términos humanos mueve a algunos de los pensadores más sofisticados. Y, por cierto, el conflicto fundamental entre el materialismo y el idealismo —que no siempre aparece de manera destacada—, en cuyos términos los marxistas intentan interpretar la totalidad de la historia de la filosofía, podría a veces explicarse de manera satisfactoria, no como una disputa muy tonta sobre la existencia de las cosas materiales, sino como un desacuerdo con respecto a la posibilidad de que las explicaciones últimas se den en términos impersonales, siendo afirmativa la respuesta de los materialistas y negativa la de los idealistas (Engels, capítulo 2). Hay un ejemplo curioso y posiblemente instructivo de este tipo de idealismo en la *Grammar of Assent*: "No tenemos experiencia alguna de otra causa que no sea la voluntad"; porque: "Los fenómenos físicos, en cuanto tales, carecen de sentido, y la experiencia no nos enseña que los fenómenos físicos puedan ser causas" [Newman (2), 4 (i), 4]. Puede ser muy apropiado recordar —puesto que Newman ha sido probablemente el único hombre que alcanzó la

eminencia del bonete púrpura que conocía más a fondo a los filósofos británicos clásicos que a los escolásticos— que una falsedad similar fue expuesta como indisputablemente verdadera por Berkeley. Sin embargo es falsa, y lo es de manera manifiesta. Si la erupción del Vesubio no fue la causa de la destrucción de Pompeya —como Damon Runyon pudiera haber dicho— sirve de buena explicación, hasta que se descubra una causa distinta. La afirmación de Berkeley y Newman solamente puede defenderse recurriendo al gambito del "No *verdadero* escocés", con la consecuente castración de la tesis. (En este movimiento muy poco gentil, una generalización injustificada, como podría ser decir que *Ningún escocés pone azúcar en su avena con leche,* al ser enfrentada con hechos que la falsifican, se trasforma, mientras uno espera, en la tautología impotente de afirmar: "Si se ve a un escocés que pone azúcar en su avena con leche, esto basta para demostrar que no se trata de un *verdadero* escocés.) El hecho de que Newman escriba, de manera ambigua, *experiencia de,* en vez de decir, como lo exige su argumento, *conocimiento de,* sugiere que su equivocación surge, aunque solo en parte, de su imposibilidad de distinguir entre la verdad de que los agentes humanos son la única clase de causa que somos, y la falsedad de que éstas son las únicas clases de causas que somos capaces de conocer.

5.10 En la sección anterior (5.1-5.9), y más atrás aún, proporcionamos los instrumentos para disecar un cierto tipo de recurso a la inteligilidad superior, demostrando que nuestras diversas preferencias individuales no tienen aquí, y no debieran pretender tenerlos, derechos naturales a recibir satisfacción. Hay mucho trabajo para este instrumental. Deben mencionarse, apenas, pues eso bastará, otras dos palabras favoritas de tales afirmaciones. Se trata de *incoherente* y de *irracional.* Ambos términos, y sus opuestos, califican primordialmente planes, discursos y, en general, todo tipo de conducta personal. Sin embargo, muchos escritores insisten en aplicarlos a la suma de todas las cosas, sugiriendo que, a menos de aceptar sus afirmaciones teológicas, el universo será incoherente, lo que implica que negarlas significa sostener que el universo es verdaderamente irracional (Taylor, págs. 89 y 128). Todo esto

es un gran error. Solamente si hay un Dios se plantean preguntas sobre la incoherencia o irracionalidad de lo que debe verse, solo entonces, como producto de su actividad. Por lo tanto es ridículo que se atribuyan al ateo tales puntos de vista desesperados con respecto al cosmos. Por supuesto, toda explicación, sea monoteísta o politeísta, que introduzca lo personal o la suprapersonal en el universo o por detrás de éste, hace que la naturaleza no humana se vuelva racional, en el sentido en que el *hombre* puede definirse como "animal racional": el sentido en que *racional* significa capaz —a diferencia de la madera o las piedras y las otras cosas insensibles— de racionalidad o irracionalidad". Pero ésta no es por sí misma una razón suficiente para pensar que será razonable, para nosotros, aceptar tales explicaciones (compárese Gore, págs. 53 y sgtes).

5.11 Una de las razones que se citan frecuentemente cuando se denuncia la irracionalidad del mundo sin Dios, su carencia de significado, o cosas por el estilo, es que somos mortales y nosotros lo sabemos (Whale, capítulo 8). Este énfasis puede parecer a algunos poco equilibrado. Para muchos, el dolor y las indignaciones de la enfermedad y la senilidad son características mucho más negativas que la muerte, e incluso que la muerte prematura. Una explicación apenas malévola de tales puntos de vista aparentemente distorsionados es que el cristiano, al creer que su Dios se encargará de arreglar algunas resurrecciones, tiende a pensar en éste como uno de los puntos que recomiendan su sistema: al mismo tiempo que, de manera igualmente comprensible, puede sentir que no le corresponde negar o, tal como lo requieren sus supuestos, tratar de justificar los hechos miserables de la debilidad, la incontinencia y la enfermedad prolongada que acaba con la vida de los enfermos. Aunque poco gentil, es posible que ésta sea por lo menos una parte de la verdad. Sin embargo, es probable que la parte más importante le toque a la aceptación, cómo si fuera un truismo, del concepto de que nada que no sea eterno puede importar realmente. Sin duda es igualmente razonable decir que la vida humana importa, mucho más cuanto es la única que tenemos. La artificiosidad del supuesto truismo de que nada puede importar si no hay vida que viva

para siempre, se pone de manifiesto con una pizca de humor si nos imaginamos a un médico que desprecie su profesión porque, a la larga, todos tenemos que morir (Flew y Hepburn). >

5.12 Con expresiones tales como "carente de significado", "no dotado de un propósito", "sin sentido", hay otra complicación que debe tenerse en cuenta. Porque los objetos adquieren el significado, objetivo o sentido que puedan recibir de las personas: y un mismo objeto podrá tener un propósito para uno, otro para un segundo, y ninguno para un tercero. No hay incoherencia, por lo tanto, al afirmar al mismo tiempo que el universo y nuestras vidas individuales están desprovistas de significado, objetivo o sentido a los ojos de Dios, y que estas vidas y una multitud de objetos pueden haber recibido propósitos y significados —muy a menudo contradictorios— sobre la base de nuestras decisiones. De este modo, no dependemos lógicamente de Dios en lo que respecta al significado y propósito de nuestras vidas. Por otro lado, el hecho de que haya un Dios que alimente planes y propósitos para nosotros no garantiza que vayamos a aceptarlos alegremente como nuestros [Baier (1) y Flew (6); compárese 3.12].

5.13 Casi todos los errores comunes y posibles en el tratamiento de este tema pueden encontrarse en una reseña de *New Essays in Philosophical Theology*, por el hermano Leo Williams. Ofrece su propia y muy personal lectura del Argumento Cosmológico, según la cual la fe sería necesaria porque no crer nos colocaría en una situación demasiado tenebrosa. Sería el mundo de *Teresa de Urberville*,* donde "El presidente de los Inmortales ha terminado su juego con Teresa". "Es —sostiene Williams— tan insoportable como eso." Pero ni siquiera el ateo vive de esta convicción: "Si todo, en último análisis, fuera una frustración, el escéptico no podría tener interés en publicar su propio escepticismo" (L. Williams, págs. 195 y 198).

5.14 Tenemos todo el instrumental preparado para ponernos manos a la obra. Las referencias que pueda haber en Hardy a poderes suprapersonales malignos o

* Famosa novela de Thomas Hardy. (*N. del T.*).

indiferentes —como, en su opinión, deberían ser— son meramente dramáticas. Lo cual no es del todo improcedente tratándose de un autor dramático. Tómese, por ejemplo, la descripción, en el prólogo de *Los dinastas*, de la Voluntad Inmanente y sus designios. El Espíritu de los Años habla con la más sublime elocuencia del autor: "Nada parece que tuviera la apostura para indicar / que el conocimiento ha ordenado las cosas de este mundo... Antes muestran cómo, a la manera de la tejedora adormilada, / cuyos dedos juegan con distracción habilidosa, / La Voluntad ha tejido, su atención ausente..." Tal Voluntad no es una voluntad en el sentido en que nosotros la entendemos. Y, por otro lado, si no hubiera más alternativa que el sistema religioso que patrocina el hermano Williams, y aun si ésta fuera tan desagradable como él parecería creer, ello no sería una razón de peso para pensar que su opción más cómoda debe ser la verdad. Las consideraciones reconfortantes son, por el momento y para los propósitos que aquí nos mueven, totalmente irrelevantes. Ni la muerte que ha de ser algún día tiene por qué frustrarnos aquí y ahora. Con todo, queda una palabra muy breve por decir con respecto a la comodidad, aun en un libro cuyo tema primordial es el razonamiento y la verdad.

5.15 Sería altamente desconsiderado para un académico inglés, en 1960, bien alimentado y merecedor del respeto de muchos, no tener compasión hacia el infortunado para quien "la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de las circunstancias desalmadas, el corazón de un mundo sin compasión alguna". Frente al lamento del esclavo asalariado del siglo XIX, un ser humano de carne y hueso, solo podemos guardar silencio: "Creo que si esta vida es el fin, y que si no hay un Dios que seque todas las lágrimas de todos los ojos, podría volverme loco" [citado por Newman (2), 8 (II), 6]. Sin embargo, cuando el problema es el razonamiento correcto y la verdad, la necesidad de consolar a los que lloran se traduce, de alguna manera, en una razón más contra la fe en todo aquello que nos otorgue falsa comodidad. La parte final y más citada de aquel pasaje de Marx no se explica, por lo general, como un cumplido al realismo de la religión: "Es el opio de las masas" (Marx, págs. 43-44). Y tampoco, si

hemos de tener en cuenta el consuelo antes que la verdad, debemos permitir que se olvide que en la religión del hermano Williams y del cardenal Newman también están los condenados. Los consuelos del hermano Williams y sus pares, si hemos de tomar en serio sus puntos de vista sobre escatología, parecerían comprados a un precio desproporcionado: la agonía eterna (ellos esperan) de los otros. (Pero, por supuesto, si uno resulta condenado, es por su propia culpa; ¿qué se puede entonces reclamar? De todos modos, gracias a Dios, podemos hacernos invulnerables contra el fuego.) Esto no quiere decir, y mucho menos demostrar, que este Tesoro de la Fe no es la verdad (1.23). Pero si la verdad nos obliga a reconocer que las cosas son hasta tal punto insoportables, toda compasión no contaminada de ideología debe actuar como un obstáculo de la muy prudente alianza con las exigencias de la Omnipotencia así concebida (2.58). Es un argumento que Lutero, a su manera, también reconoce: "Este es el colmo de la fe, creer que Él es misericordioso... que es justo Aquel que, según su capricho, nos ha hecho necesariamente condenados a la perdición; hasta el punto de que, según dice Erasmo, parecería deleitarse en las torturas de los infelices: más merecedor del odio que del amor. Si mediante cualquier esfuerzo de la razón se pudiera concebir cómo Dios puede ser misericordioso y justo, siendo así que manifiesta tanta ira e iniquidad, no habría razón para la fe" (Lutero, I, parágrafo 23).

5.16 Abandonemos el significado y la comodidad, para adentrarnos en la moralidad. Las preguntas con respecto a las relaciones, y la falta de relaciones, entre la religión y la moralidad, entre las religiones y las moralidades, merecen un libro entero y no apenas parte de un capítulo. Sin embargo, la necesidad de concentrarse en las cosas fundamentales tiene sus ventajas. Lo fundamental es lo fundamental, y algunas de las cosas que son más importantes para nosotros, aquí, pasan inadvertidas y son ignoradas demasiado a menudo. Para nosotros una de las cosas fundamentales más decisivas es la que se expresa en el primer parágrafo de este capítulo. Del mismo modo, como no podemos deducir conclusiones normativas de premisas

que son descriptivas de modo neutral, resulta imposible inferir lo que realmente es a partir de consideraciones con respecto a lo que idealmente debiera ser. Los críticos austeros podrían pensar que con esto bastaría y que no es necesario examinar más de cerca los argumentos puramente morales en favor de la conclusión de que Dios existe. Pero en filosofía, en general, aun si uno cree que sabe, en términos muy amplios, que cualquier argumento de un cierto tipo, o ciertas conclusiones particulares, son ilegítimos, resulta instructivo, de todos modos, tratar de ver en detalle qué es lo que no funciona. Además, en este caso, como se indicará en un capítulo posterior, hay argumentos que no pueden ser demostrativos pero que, sin embargo, pueden utilizarse para apoyar ciertos saltos de fe que hayamos escogido como dignos de ser dados.

5.17 Un segundo punto fundamental es que, para cualquiera que esté procurando reconsiderar las pretensiones de verdad del teísmo a partir del principio, será muy extraña la idea de un Creador que se interese de manera especial por las diferencias entre el bien y el mal en los asuntos humanos. Por supuesto que éste es un lugar común en las tradiciones de Israel, del cristianismo y del Islam. Desde el punto de vista histórico y psicológico no se trata de un gran misterio. Pero el investigador crítico, que se esfuerza por descartar los preconceptos parroquiales, no puede aceptar por evidente esta afirmación. Menos aún habrá de sentirse inclinado a partir del supuesto de que la racionalidad, o el significado mismo de la conducta correcta, está de alguna manera esencialmente en relación con la existencia de Dios. Porque un Dios creador tendría que ser la Causa Primera y el Sustentador de todas las cosas. ¿Por qué y, verdaderamente, cómo podrá concebirse a este ser como agente participante y comprometido en los conflictos que se desarrollan dentro de su creación? Si hay algo en ésta que no le gusta, ¿por qué lo permite?; o de manera más exacta, ¿por qué lo hace? Estas preguntas se plantearon y se discutieron en el capítulo 2. No es necesario que vuelvan a evocarse y desarrollarse aquí.

5.18 El comentario de Einstein es característico tanto de su simpatía humana como de la cualidad radi-

calmente directa de su mente: "Nadie, por cierto, negará que la idea de la existencia de un Dios personal, omnipotente, justo y omnibenefactor es capaz de conferir al hombre frescura, ayuda y guía... Pero, por otro lado, hay debilidades decisivas que están íntimamente relacionadas con esta idea en sí, que se ha experimentado de manera dolorosa desde el principio... Si este ser es omnipotente, todo suceso, incluyendo toda acción humana, todo pensamiento y todo sentimiento y aspiración humanos, son también obra suya. ¿Cómo es posible pensar que el hombre sería responsable de sus actos y pensamientos frente a tal Ser omnipotente? Al castigar y conferir recompensas estaría, en cierta medida, juzgándose a sí mismo" (Einstein, págs. 26-27).

5.19 Indicios del precio de estas "debilidades decisivas" pueden encontrarse en casi toda la literatura teísta: "Esta descripción de Dios como una especie de artista y del universo como una obra de arte, que necesita sombras del mismo modo que necesita luz, puede, pese a su carácter tradicional, ser desconcertante para muchas mentes, que no recibirán de ella ayuda alguna. No es, ciertamente, una visión antropocéntrica del problema (Copleston, pág. 147). Copleston, por supuesto, se niega a aceptar las consecuencias de que un Creador debe querer, también, la maldad humana. Calvino no era tan inhibido: "Los oídos de algunos se ofenden cuando se dice que Dios lo quiso. Pero yo les pregunto: ¿qué otra cosa es el permiso de aquel que tiene autoridad para prohibir o, mejor aún, que tiene la cosa en sus manos, sino un acto de su voluntad?" [Citado por Leibniz (I), pág. 222; nos referimos aquí a una autoridad segunda porque se trata, en este caso, de un clásico por derecho propio, y de un rico compendio en claras formulaciones de esta consecuencia y de frenéticos intentos por evitarla].

5.20 El tercer punto fundamental fue expresado por escrito la primera vez en el *Eutifro*, de Platón. Sócrates pregunta a Eutifro, que es un hombre de piedad convencional, si un comportamiento es recto porque los dioses lo ordenan o si los dioses lo ordenan porque es recto. La pregunta es, al mismo tiempo, profunda y típicamente filosófica. Una buena prueba de la aptitud

que cualquiera puede tener para la filosofía es descubrir si es capaz de captar la fuerza de esta pregunta y el problema central a que se refiere. El problema es el siguiente: Si alguien acepta la primera alternativa, está por la misma acción definiendo los términos de la moral, como *bueno* o *malo,* en términos que dependen exclusivamente de la voluntad de los dioses o de Dios. Esta opción lleva consigo dos implicaciones principales. Una es que no hay razón moral inherente alguna por la cual sea esto, y no aquello, lo que deba ordenarse. La otra es que la glorificación de la justicia de Dios queda reducida a una pretenciosa tautología (2.46-2.47). Si se acepta la segunda alternativa, se está insistiendo en normas morales que son, por lo menos lógicamente, independientes de la voluntad de Dios. Esta opción implica inevitablemente consecuencias que se oponen a las de la otra. Abre la posibilidad a criterios morales que no sean en modo alguno subjetivos. Y devuelve su sustancia, aunque no en virtud de la misma pretendida verdad, a la magnificente afirmación de los profetas de Israel: que el Señor, su Dios, es un Dios justo.

5.21 Ya hemos señalado la gran atracción, para el teísta, de la primera posibilidad. Le ofrece una decisiva solución gordiana para su Problema del Mal. Pero el terrible precio que debe pagarse es el de convertir su religión en la reverencia eterna y servil al poder infinito en cuanto tal. Si ésta ha de ser, como han querido algunos que lo fuera, la esencia de la "moralidad religiosa", se hace indigno que nadie se vanaglorie de otra cosa que no sea la superioridad prudencial de su ética con respecto a las otras éticas rivales, más desinteresadas [2.46-2.47; Brown (1), Flew (2) y (10); compárese Leibniz (1)]. La segunda alternativa también tiene su precio. Vuelve a abrir la posibilidad de alabar sustancialmente a Dios por su justicia; pero a costa de plantear otra vez la pregunta de si tal alabanza está, o no, bien fundada. Por otro lado, y es esto especialmente lo que nos preocupa aquí, elimina toda posibilidad de argumentar a favor de la existencia de Dios a partir del significado de los términos morales.

5.22 Evidentemente, no hay forma legítima de hacerlo, si la idea de Dios ha sido introducida subrepticia-

mente por vía de la moral. Puede presumirse que este tipo de "movimiento" lo efectuarán solo aquellos que creen posible la fe en Dios a partir de otros fundamentos. Sin embargo, aun no pretendiendo llegar tan lejos, es por cierto muy poco plausible decir que "Dios tiene algo que ver con el significado mismo del término 'obligación'" (Ramsey, pág. 1). Pese a lo cual, en generaciones anteriores, esto podía formar parte de un argumento que se consideraba "el más potente", el reconocimiento de obligaciones morales que están por encima de los deseos individuales "puede, y de hecho a veces se da de este modo, coincidir con un ateísmo explícito"; pero lo hace de manera "ilógica" (Gore, págs. 58 y 60). Es muy difícil discernir cuál era para Gore el núcleo viviente de su argumentación. Pero pueden señalarse de manera pertinente dos cosas. En primer lugar, aunque sea difícil producir una demostración filosóficamente satisfactoria de cómo las exigencias de la moral pueden ser independientes y superiores a los gustos individuales, la respuesta por cierto no está en explicarlas como mandatos de una Voluntad superior; hacerlo no significa haber escapado de la subjetividad y del capricho que se querían evitar: significa solamente que la subjetividad y el capricho devienen supremos. En segundo lugar, la idea general de que los imperativos de la moral deben presuponer un Juez supremo, emana de la total incapacidad para medir la distinción entre ley y moralidad. Porque, si bien cualquiera de las normas de la ley positiva presupone una autoridad que la prescribe, es del mismo modo esencial para la moralidad que puedan plantearse preguntas morales con respecto a los edictos de cualquier sistema legal. La misma credencial que nos permite cuestionar la justicia de cualquiera de las prescripciones de la ley, nos prohíbe explicar la moralidad en sí como otro sistema legal más.

5.23 Hay un ejemplo de este caso especial que aparece de manera destacada en *Grammar of Assent*: "Si, como ocurre, sentimos responsabilidad, tenemos vergüenza, nos sentimos asustados, cuando trasgredimos la voz de la conciencia, esto implica que hay Uno ante el cual somos responsables, ante el cual nos avergonzamos, cuyos derechos sobre nosotros tenemos" [Newman (2), V (i)]. No implica nada que se le parezca. Sin duda,

Newman creyó que lo implicaba porque su conciencia era hasta tal punto producto de una crianza cristiana. Sin embargo, está totalmente fuera de lugar que traiga a cuenta esta crianza, aun cuando sea de manera indirecta, para que sirva como convalidación de sus propios supuestos. No debe pensarse que este contraataque asienta su fuerza en algún tipo de conocimiento o especulación de los que Newman no disponía. Una de las observaciones más famosas de Heródoto, el primer historiador, fue la de que es posible implantar escrúpulos opuestos en niños que pertenecen a diferentes sociedades; y la sociedad de Jesús tuvo muy poco que aprender de la psicología moderna sobre el condicionamiento de los niños y de los jóvenes.

5.24 En nuestra época es mucho más probable que oigamos decir que las nociones de conciencia y todas las ideas morales son simplemente el producto de los condicionamientos juveniles; y posteriormente, por reacción, que Dios es la única fortaleza contra tal devaluación de todos los valores. La palabra clave es *simplemente*. Insertarla, o insertar cualquiera de sus sinónimos, puede parecer un mero recurso de énfasis, una forma de subrayar lo que se está diciendo. Sin embargo, su inserción puede ser tan importante como injustificada. Una cosa es decir que algo es tal por cual. No es necesariamente lo mismo decir que una cosa es simplemente o nada más que tal por cual. Una cosa es decir, como quien enuncia un hecho psicogenético, que la inhibición contra el robo que padece Gedeón es el producto de una crianza cuidadosa por parte de padres escrupulosos. Otra cosa, totalmente distintas, es rechazar su poco deportiva imposibilidad de robar, aun de sus empleadores, como simplemente o nada más que el efecto de una crianza honesta.

5.25 El primer punto es que estas palabras, como *libre* y *libertad*, son enmascaradamente elípticas. Cuando se dice que una persona o un país es libre, debemos preguntar de qué la persona o el país es libre. La emancipación del dominio colonial no es, por cierto, lo mismo que la libertad de prensa, las elecciones libres o, siquiera, haberse librado de la miseria; ni es garantía de que estas cosas vayan a suceder. Del mismo modo, cuando se dice de algo que es simplemente tal por cual,

tenemos que preguntar qué se supone que algo no es, siendo tal por cual. El segundo punto consiste en que demasiado a menudo, cuando se dice que algo es simplemente esto, lo que se supone que se ha excluido es algo que no queda de manera alguna excluido. Haber demostrado que mis ideas morales tienen tal y cual origen no significa haber demostrado, por el mismo medio y necesariamente, que esas ideas están vacías o que carecen de valor; ni siquiera que no pueda tener yo muy buenas razones para mantenerlas. Por otro lado, y de manera más sutil, demostrar que todos nosotros estamos constituidos por sustancias bien conocidas de la química, y nada más, no significa haber demostrado que el hombre es simplemente un fenómeno bioquímico: por lo menos si la segunda afirmación ha de interpretarse en el sentido de que no hay verdad alguna con respecto al hombre que no pertenezca a la bioquímica; o si ha de interpretarse como una autorización para que los seres humanos sean tratados como materia prima para un Auschwitz [Flew (8) y (11)].

5.26 Por lo tanto, es erróneo suponer que una persona con mentalidad secular y científica no puede tratar seriamente la moral [Hepburn (1), cap. 8]. Aceptar descripciones naturalistas sobre la naturaleza del hombre y el origen de nuestras ideas no nos compromete con la clase de reducción materialista según la cual lo superior es simplemente —o nada más que—, lo inferior. Las cosas no son necesariamente nada más que sus componentes; y hay muchas preguntas inteligentes que pueden hacerse con respecto a las ideas, además de aquellas que se ocupan de sus antecedentes psicológicos y fisiológicos. Como se ha señalado muy a menudo, si sucediera que al adoptar —por ejemplo— una explicación fisiológica o psicoanalítica de los orígenes de nuestras creencias se estuviera automáticamente excluyendo la posibilidad de que esas creencias fueran válidas y de que se supiese que lo eran, tales investigaciones se refutarían a sí mismas. Si todas las creencias humanas no son más que la expresión de deseos inconscientes, no hay razón para creer que las palabras del analista valen algo o más que las palabras de otras personas (Flew y Gellner).

5.27 Puede parecer que al rechazarse el argumento

de Newman, desde las manifestaciones de su conciencia hasta la conclusión de que "hay Uno ante el cual somos responsables", al mismo tiempo que se afirma que posibles explicaciones científicas de los orígenes de tales ideas no sirven, necesariamente, para desacreditarlas, no estamos sino tratando de hacer que las cosas salgan bien por el lado que las saquemos. De ninguna manera. Newman nos ofrece el hecho de que su conciencia —reforzada, quizá, por el hecho de que para Newman hubiera sido una contradicción decir que no se está mintiendo y afirmar que Dios no existe— le dice esto, y que tal cosa es para él una razón suficiente para creer en la existencia de "Uno, ante el cual somos responsables". Nosotros sostenemos lo siguiente: No es que pueda demostrarse la falsedad de esta idea porque se la inculcaron a Newman sus padres y maestros, sino que el hecho de que él tenga esa idea y se la hayan inculcado de la manera en que se hizo no puede demostrar su verdad. Ni, en el caso de esta creencia en particular, se ayuda a fortalecer un argumento de por sí débil con el intento de agregarle la consideración de que, aun cuando un Creador tiene todo el derecho de atormentar a sus criaturas por no hacer lo que Él debería haber hecho posible que hicieran esas criaturas, como resulta evidente no pueden ser tenidas por responsables frente a su Creador. Precisamente por lo que, en cuanto criaturas, son, y por lo que Él, como Creador, es.

5.28 No hay razón alguna para que una ética totalmente mundana y humanística deba ser egoísta e interesada. Un supuesto de este tipo, por ejemplo, aparece como uno de los temas de *The Divine Imperativa*, de Emil Brunner. Resulta claro que aquí hay alguien que se está equivocando de lado a lado. Porque la conclusión, si ha de interpretársela en su significado fáctico, directo, es manifiestamente falsa. ¿No hubo suficientes mártires seculares en la lucha contra el fascismo? Brunner y sus seguidores son inducidos a engaño por una triquiñuela verbal muy conocida. Les gusta hablar del Hombre, la Humanidad, "que peca en Adán". Esto es perfectamente lícito si uno ha rechazado la doctrina tradicional y católica romana del Pecado Original, concebido como una tara que hemos heredado de un pri-

mer antepasado literal (Denzinger, parágrafos 787-792; compárese con *Humani Generis*), y si uno acepta a Adán, como hubiera señalado el hebreo original, como una personificación de la raza humana antes que como el nombre de un individuo histórico. Siendo éste el caso, no se está diciendo, como parecería que dijera la doctrina tradicional, que yo puedo ser tenido como responsable por las delincuencias de un antepasado extremadamente distante. "Solo en la teología, o sea, en la más conservadora de nuestras instituciones, la idea del Pecado Original ha mantenido vivo el concepto de la responsabilidad colectiva: la caída de Adán deja una mancha sobre toda la humanidad que exige la expiación. En la jurisprudencia y en la ética tales ideas nos rebelan." [Citado por Piaget, pág. 331. Su investigación sugiere que la idea de que la moralidad consiste en mandamientos personales que no se pueden criticar, antes que, por ejemplo, en normas examinables que son apoyadas por buenas o malas razones, pertenece al estado más infantil del desarrollo; pero si la idea ha de rechazarse, debe hacérselo, por supuesto, por razones que emanen de sí misma, tal como lo hicimos nosotros con anterioridad (5.17-5.22).]

5.29 Aun cuando puede ser bien claro hablar en ciertos momentos de todos los hombres como "el Hombre", tal uso ha confundido a teólogos tales como Brunner, haciéndolos pensar que, por estar toda ética humanista centrada en los hombres, por oposición a Dios, debe, en consecuencia, interesarse de manera egoísta en los intereses de un hombre —¡el Primero!—, en detrimento de todos los demás. Si hubiera de establecerse alguna relación necesaria en este caso, deberíamos buscarla por el otro lado. Porque, en la medida en que el cristianismo o el islamismo ofrecen recompensas más o menos fantásticas y castigos más o menos desproporcionados, estas religiones no hacen lugar para que sus fieles ofrezcan el sacrificio de sí mismos sino dentro de los límites de la más estricta temporalidad. Por suerte, los cristianos parecen ser capaces de no prestar atención, con gran generosidad, a los prometidos gozos celestiales, casi con la misma frecuencia con que se las arreglan para pecar humanamente, olvidándose de los amenazadores castigos del infierno.

5.30 Mientras se mantiene fresco en nuestra mente el tema del Pecado Original, vale la pena señalar el absurdo —que resulta evidente a cualquiera que conozca bien esta doctrina— de pretender que su única alternativa es la pretensión estúpida de que, en realidad, todos somos naturalmente buenos. Se ha sugerido en los últimos años, y lo han hecho incluso algunos que deberían saber mejor de qué se trata, que la enorme maldad de la Alemania de Hitler o la Rusia de Stalin tendría que abrir los ojos del hombre secular a la realidad del Pecado Original. Pero no es incoherente sentirse hondamente preocupado por estos horrores y, al mismo tiempo, rechazar la idea de que haya un Creador, o un primer padre literal, y una tara original. Ni tal rechazo de estas ideas teológicas de un Pecado Original requiere que dejemos de darnos cuenta de que la mayoría de nosotros, cuando vamos cuesta abajo, estamos en realidad yendo cuesta abajo con demasiada facilidad. Por eso la lucha individual y colectiva en favor de la humanidad y la racionalidad es, y siempre será, una lucha. A causa de esto, precisamente, se necesitan todas las sanciones y todo el apoyo de una buena sociedad. Los griegos, en la primavera de la humanidad, tenían un proverbio: "Las cosas buenas son difíciles."

5.31 El resultado de la breve discusión, en esta sección y en la anterior, y de todas las otras y más completas referencias que puedan irse aportando, es que no estamos obligados necesariamente a elegir entre el endoso teísta de todos los valores verdaderos y el universo sin valores de una reducción materialista. Es perfectamente posible ser ateo sin ser materialista. Y lo que viene más al caso: es posible e inteligente ser materialista sin practicar la reducción materialista, si se entiende que tal reducción significa que las cosas complejas, y los conjuntos de cosas, no poseen características que es imposible atribuir de manera significativa y verdadera sus elementos. La reducción materialista, en este sentido, es falsa, y lo es de manera evidente. Tómese el caso más importante: los seres humanos son capaces del gozo y del sufrimiento; no tendría sentido, siquiera, preguntarse acerca de lo que sienten o dejan de sentir las diversas moléculas que constituyen al hombre. Pero es precisamente aquí donde radica nuestro principal

fundamento de toda consideración de orden moral. Si tales capacidades ofrecen una buena base para el establecimiento de distinciones morales, resulta claro que ningún endoso divino sería necesario. Si no la ofrecen, y a menos que pueda sugerirse otra, parecería que no puede haber fundamento para sostener las postuladas preferencias divinas y, por lo tanto, que toda suscripción que se ofrezca deberá ser arbitraria, sin fundamentación legítima en sí: algo muy distante de lo que queremos.

5.32 Podemos, por consiguiente, escapar de un dilema que ha causado la angustia de tantas personas de buena voluntad, así como el correspondiente deleite de algunos irresponsables egoístas o iracundos. Fue éste el dilema que atormentó a Diderot, el organizador materialista de la gran Enciclopedia Francesa del siglo XVIII, y que todavía sigue siendo para muchos una ansiedad viva (Becker, pág. 80 sigtes). [Debemos advertir, al pasar, la tesis de Becker de que: "Lo que no podemos hacer con la *Summa* de Santo Tomás es salir al encuentro de sus argumentos en su propio terreno. No podemos ni consentirlos ni refutarlos... sentimos instintivamente que el clima de opinión que sustentan tales argumentos apenas nos permite cobrar el aliento, para no morir de asfixia" (págs. 11-12). No disentiremos con respecto a la enrarecida atmósfera intelectual del escolasticismo. Sin embargo, ya hemos tratado de demostrar que algunos de los argumentos de Santo Tomás pueden ser enfrentados, y lo hemos hecho enfrentándolos. La doctrina de Becker es incoherente para un historiador de las ideas. Evidentemente, gran parte de la atracción de los viajes en el tiempo, así como de los viajes en el espacio, es eliminar el parroquialismo. Y esto no se hace rechazando a todos los que nos resulten extraños, por más desagradables que sean, simplemente porque no podemos entenderlos y son diferentes.]

5.33 Un tipo muy distinto de argumento, que puede plantear un dilema igualmente angustioso, exige nuestra atención: no es que la idea de una moralidad presuponga lógicamente la existencia de mandamientos divinos, sino que sería irracional que cualquiera aceptara alguno de estos imperativos a menos de estar seguro que los sacrificios que implica son estrictamente temporarios. Ésta es, evidentemente, una doctrina peligrosa y

de dudosa limpieza. Por suerte, también parece que es falsa. Los deseos y las motivaciones no son, en cuanto tales, racionales o irracionales. La irracionalidad (y la racionalidad) entra en juego cuando, por ejemplo, se insiste en emplear, como medios, métodos que se sabe que son capaces de frustrar sus fines; o cuando se finge no tener que elegir entre objetivos que son, de hecho, incompatibles; o cuando —esto ocurre con menor frecuencia— se procura perseguir metas que son lógicamente imposibles. El sacrificio consciente de uno mismo no es, en cuanto tal, irracional. Ni, por la misma razón, racional. Es una de las muchas cosas que los hombres pueden querer hacer, o que hacen porque creen que debe hacerse.

5.34 Ésta es una de las consecuencias más agradables de la concepción de Hume que se expresa de la siguiente manera: "La razón es, o debiera y debe ser, la esclava de las pasiones" [Hume (1), II (III), 3]. Se ha tildado a veces de escandalosa esta afirmación. En parte se debe a que el joven Hume eligió dramatizar una afirmación que, excepto por lo de "debe ser" y pese a resultar iluminadora e importante, es una tautología: la palabra *pasión* cubre toda fuente posible de acción y no solamente los impulsos humanos más dramáticos; y la razón es *esclava* solo por el recurso a un florilegio literario. Pero, de todos modos, pareció a muchos chocante que la Razón fuera defenestrada de su trono, desde el cual podía emitir preceptos morales autoritariamente supremos. Sin embargo, esta defenestración no implica, como quizá sugeriría, por lo menos, el tono de los primeros escritos de Hume, la negativa a aceptar una porción indispensable de razón como guía de todo tipo de conducta; y quizás, aun de manera especial, de la conducta moral [Hare (1) y (2), y Flew (7); compárese también con el artículo 'Hume', en D. J. O'Connor (compilador), *A Critical History of Western Philosophy*]. Una consecuencia real y muy pocas veces tenida en cuenta es, sin embargo, que sería falso concluir que el desinterés genuino o el sacrificio total de sí mismo son una locura. Algunos considerarán curioso que esta tesis se promulgue tanto en libros de teología moral de una espiritualidad combativa como en los salones de los clubes privados que frecuentan los hombres del mundo con menos es-

crúpulos. Es muy triste, por cierto, que los más desinteresados moralistas de Cambridge se hayan sentido arrastrados, pese a su inclinación natural, a una conclusión similar (Sidgwick, IV, 7).

5.35 La misma desgraciada idea se coloca, a menudo, como fundamento de un igualmente desgraciado argumento a favor de la inmortalidad: a menos que haya otra vida en la cual se recompensen todos los sacrificios de ésta, los virtuosos reciban su satisfacción y los impíos su castigo, la moralidad no tendría sentido (Maher, pág. 530). Si *tener sentido* debe entenderse, como se propone, con el significado de "recompensa", estableciéndose, por ejemplo, que la honestidad es siempre la política que ofrece las mayores ganancias, y así por el estilo, nuestra experiencia indicaría que, en realidad, la moralidad no siempre "tiene sentido". Sin embargo, esta idea de que la moralidad no puede en realidad exigir de nadie sacrificios que no esté dispuesta a recompensar, es en todo opuesto a la verdad. Si las necesidades a que responden las exigencias morales pudieran satisfacerse siempre actuando con prudencia y cálculo, tendría muy poco sentido recurrir a lo que se debe hacer. El error aquí implícito puede entenderse, en parte, como otra consecuencia del intento radicalmente erróneo de asimilar la moral a la ley positiva (5.22). Hay un comentario memorable, que merece ser mejor conocido: "Veo muy claramente en qué clase de lodo se empantana este hombre. Es de aquellos que seguirían los impulsos de su concupiscencia si no los retuviera el temor del Infierno. Se abstiene de hacer las cosas malas y obedece los mandamientos de Dios como un esclavo, contra su voluntad, y por estas cadenas espera ser recompensado con premios más adecuados a sus gustos que el amor de Dios, y tan grandes, en proporción, como grande es su desagrado original ante la virtud" (Spinoza).

5.36 Sin embargo, puede decirse de manera razonable que hay muchos, todavía, que se empantanan en ese lodazal; por lo tanto, se necesita la religión, para que haya sanciones sobrenaturales. Además, puede agregarse, algunas creencias religiosas ofrecen una inspiración positiva que tiene muy poco que ver con cualquier idea de recompensa o castigo; y esta consideración no está expuesta al ataque del santo desprecio de Spinoza.

Las consideraciones de este tipo no pueden hacer nada en favor del establecimiento de una verdad que contenga cualquier proposición teológica positiva. Pero sí pueden, como veremos en nuestro capítulo final, servir como argumentos en favor de una apuesta de fe; y también podrían ser razones para tener mucho más cuidado en la publicación indiscreta de puntos de vista escépticos. Tales afirmaciones provocan una gran cantidad de preguntas difíciles e importantes, preguntas que normalmente son confundidas y enfrentadas con prejuicio.

5.37 Este libro no es el lugar para un tratamiento extenso del tema. Pero debe decirse, primero, que la pregunta sobre el efecto real, o la falta de efecto que pueda tener sobre la conducta cualquier afirmación o sistema de enseñanzas religiosas, es un problema que habrá de referirse a la investigación empírica. No puede suponerse, como demasiado a menudo se hace, que los resultados "saltan a la vista (de la razón)". El hecho de que haya tan escasa evidencia cuantitativa nos indica que una investigación concienzuda y sin prejuicios puede arrojar algunos resultados sorprendentes. En segundo lugar, la discusión y la investigación se hacen difíciles porque resulta casi imposible ofrecer criterios que midan las creencias religiosas independientemente de los tipos de conducta que se deben investigar. A menos que haya algunas diferencias que puedan apreciarse en los comportamientos, será difícil que estemos en condiciones de reconocer que una creencia es genuina. Pero, si se insiste en la necesidad de tener pruebas numerosas y fuertes de la verdadera fe, el peligro consistirá en perder de vista la pregunta original en lo que ahora, para nosotros, será la tautología de que todos los *verdaderos* creyentes actúan de manera muy diferente de como obran los demás. En tercer lugar, hay religiones y religiones, denominaciones y denominaciones. Es por cierto recomendable, desde el punto de vista de la discreción política, y por lo general considerado de buena educación, ignorar las diferencias entre las principales denominaciones cristianas. Sin embargo, la evidencia de que disponemos muestra que hay una elevada correlación entre el catolicismo romano y la delincuencia y algún indicio de correlación negativa en el caso de los no conformistas (excepto por los bautistas de los Estados Uni-

dos, en las zonas donde la Iglesia Bautista es numerosa entre los negros). Esta evidencia es aislada y difícil de interpretar. Pero evidentemente demuestra por lo menos dos cosas: la primera, que la denominación es, de alguna manera, altamente significativa, como signo, al menos, si bien no como causa; y, segundo, que es impúdico que los católicos romanos afirmen, como una de las razones para conseguir todavía más dinero del fisco para sus escuelas parroquiales, que la educación de su Iglesia es un muro de contención contra la delincuencia. Quizá todavía pueda serlo, posiblemente, pero solo posiblemente. Y no resulta en modo alguno evidente que lo sea. (Se encontrará un análisis de la evidencia de que disponemos sobre el tema de la *Conducta religiosa* en el libro de Michael Argyle, titulado precisamente *Religious Behaviour;* de éste se ha extraído toda la información anterior.)

5.38 Hasta aquí hemos sostenido que es mucho más difícil de lo que por lo general se supone descubrir cuál es la influencia que tiene la creencia religiosa en el comportamiento (5.37). La cuestión se complica aún más cuando tenemos en cuenta que la mayoría de los sistemas religiosos que disponen de cuerpos sustanciales de adherentes tienen ciertas enseñanzas características sobre las cosas que deben hacerse y las que deben evitarse, y que muchas de ellas están en un conflicto más o menos agudo y serio con las normas de una ética secular humana. El ejemplo más evidente, al mismo tiempo que el más importante, es, como en otros casos, el Catolicismo romano, con sus reglas contra el aborto, la eutanasia y la "prevención artificial de los nacimientos". Cuando se plantean preguntas con respecto a la efectividad o falta de eficacia de las sanciones religiosas de la conducta moral, no debemos dejar de tener presente la subsistencia de tales normas religiosas, que son evidentemente antihumanísticas. Porque no nos encontramos, como el Sócrates platónico de la *República*, en la posición de construir, a partir de nuestra imaginación, la ideología religiosa que nos parezca más beneficiosa para los ciudadanos de nuestro Estado ideal: ni para incorporar nuestros propios "nobles lazos", hechos a medida, como requisito. En la situación, muy diferente, en que nos encontramos, este tipo de cosas se nos ofrecen,

por lo general, "en paquete"; todo apoyo que una religión pueda estar en condiciones de ofrecer a aquellas normas que, en la situación actual, nosotros compartamos con ella debe contraponerse con su oposición a otras, que nosotros aceptamos y esa religión rechaza. En todo caso, nuestra preocupación es descubrir la verdad, antes que sopesar el saldo de ventaja que pueda arrojar la aceptación —por otros— de conceptos falsos, por más espléndidos que puedan parecer.

5.39 Hay dos argumentos clásicos que deben mencionarse antes de concluir este capítulo. El primero es la Cuarta Vía de Santo Tomás. Este argumento, o algún sustituto suyo, es vital para la estructura, puesto que es el único que parte de una premisa valorativa; y, por lo tanto, el único que podría justificar las conclusiones de que el Creador es bueno y, al mismo tiempo, tiene favoritos en su creación. La premisa es: "Entre las cosas hay algunas que son más buenas, y otras que son menos buenas, verdaderas, nobles, etcétera." [Santo Tomás (2), I (II), 3]. Hay algunos que quisieran señalar el defecto de esta afirmación de la siguiente manera: por inesencial, porque sin duda son las proposiciones las que pueden ser verdaderas o falsas; o a partir de consideraciones fundamentales, sobre la base de que —tal como Aristóteles sugiere en su *Ética a Nicómaco*— el bien existe como producto de elecciones antes que como producto de la naturaleza (1152B2). Pero, sin que importe todo lo que cualquiera desee decir sobre la premisa, el argumento no sirve. Santo Tomás prosigue: "Pero *más* o *menos* se predica con respecto a ciertas cosas según se asemejen de diversas maneras a algo que sea lo máximo... de tal modo que hay algo que es... lo mejor, lo más noble y, en consecuencia, algo que es en grado sumo... Ahora bien, el máximo de cada género es la causa de todo lo que a ese género pertenece, como el fuego, que es lo máximo de lo caliente, causa todas las cosas calientes. Por lo tanto debe haber algo que es, para todos los seres, la causa de su ser, bondad y cualquier otra perfección; y a éste nosotros lo llamamos Dios."

5.40 Con el fin de comprender cómo a alguien se le pudo haber ocurrido que este argumento era convincente, deberíamos imbuirnos a fondo de la historia de

las ideas. Éste es uno de los puntos en que la influencia de Platón, directa o indirecta, a mayor o menor distancia, resulta mayor y más desafortunada. Unas pocas objeciones bastarán para probarlo. En primer lugar, aun si cuando afirmamos que se supone que las cosas son, más o menos, alguna idea de lo sumo —y esto, por cierto, no se aplica en el caso de algunos términos relativos como *grande* y *pequeño*—, tal supuesto no implica, ciertamente, que esta idea se convierta en una entelequia: sostener lo contrario sería, una vez más, incurrir en la falacia del Argumento Ontológico. En segundo lugar, sea cual fuere el significado que se nos pueda ocurrir dar a la idea de que lo máximo en un género es la causa de todos los demás miembros de ese mismo género, no podríamos salir del campo de la lógica, donde es cierto que lo menos resulta, de una u otra manera, parasitario con respecto a lo más: y se aplica el punto anterior. En tercer lugar, toda la concepción de distintos grados del ser —más, menos o el máximo ser— es ininteligible, como no sea que introduzcamos un significado especial de *ser* para posibilitar estas comparaciones. El hecho de que pueda haber diversos grados de bondad, mientras que no puede haber diversos grados de ser, debiera tomarse como una de las razones decisivas contra cualquier ecuación que se intente entre las dos nociones.

5.41 La cuarta objeción es la que, probablemente, posee mayor interés actual, porque constituye una amenaza contra mucho más que un sencillo argumento que puede anularse. Aparentemente, Santo Tomás está comprometido con la idea (y él no es el único, por cierto) de que Dios no solamente es la causa de todo lo que es excelente, sino que él mismo es el máximo de todas estas perfecciones. La noción es contradictoria y absurda. No solamente hay muchas características que son mutuamente excluyentes —ninguna cosa podría ser al mismo tiempo del más puro verde y del más puro rojo del mundo—, sino que alguna de las características que se mencionan en la premisa de Santo Tomás pertenecen a tipos lógicos radicalmente diversos: ¿cómo podría una cosa poseer, de manera formal y no solo virtual (2.26) tanto la verdad (primariamente una característica de las proposiciones) y una voluntad buena (en primera instancia un atributo de las personas)? Este argumento

es una objeción contra la idea con la cual uno se compromete cuando cree que Dios es una Causa Primera y acepta aquel principio de causalidad que a Descartes le pareció autoevidente por sí mismo (4.4). Y el compromiso proviene de que, al afirmar que hay un Dios que es la Causa Primera, se dice que Dios es la causa última, esencial y sustentadora de toda la creación; y este principio de causalidad, aplicado a este caso, requiere que toda realidad o perfección que haya en las cosas deba encontrarse, de manera formal o eminente, en su causa primera y total. Puesto que aquí se oponen *formalmente* y *virtualmente*, y que, según se supone, la causa posee y no meramente reproduce esa característica, y puesto que *eminente* significa el límite último de la perfección, la resultante es tan ineludible como increíble.

5.42 Santo Tomás tiene en cuenta esta objeción, y a modo de respuesta cita al Seudo-Dionisio: "El Sol, mientras sigue siendo uno y brilla de manera uniforme, contiene en sí, primero y de modo uniforme, las sustancias de las cosas sensibles y muchas y diversas cualidades; por consiguiente, tanto más necesario es que todas las cosas preexistan, en una unidad natural, en la causa de todas las cosas." Su único comentario es: "Y, de este modo, cosas diversas y opuestas entre sí, preexisten en Dios como uno, sin perjuicio de su simplicidad", y "Esto basta como solución de la objeción segunda" [Santo Tomás (2), I (IV), 2]. No basta. Muy lejos de ser suficiente como solución, se limita a repetir, en un contexto neoplatónico que incluye la adoración del Sol, precisamente aquello por lo que hicimos nuestra objeción.

5.43 Para subrayar esta objeción, que todavía no se nos ha contestado, veamos un ejemplo que nos ofrece Mascall a fin de explicar "el carácter de los misterios y su contemplación". "No se trata de maravillarse por el cómo o el porqué, sino simplemente de maravillarse. Es el sentimiento maravilloso que hace que el entomólogo de la novela de Charles Williams, *The Place of the Lion*, se pasee con la boca abierta repitiendo la palabra '¡Gloria, gloria!' cuando ve reunidas en un insecto supremo y arquetípico todas las mariposas que hay en el mundo, con su diversa y característica belleza" [Mascall (3), págs. 79-80]. Ésta es una extraordinaria ilustración de

la tendencia del teólogo teísta a postrarse en adoración frente a lo que, por error, considera un misterio de la naturaleza divina, cuando todo lo que tiene frente a él es una contradicción de su pensamiento, demasiado humano (2,6 y 2.19). Porque no puede concebirse una entidad única que posea de modo actual y simultáneo las diversas y características bellezas de todas las mariposas del mundo, por la simple pero muy suficiente razón de que las diferentes características de las diversas mariposas, y de las distintas clases de mariposas, son lógicamente incompatibles entre sí. El mismo principio filosófico fundamental se aplica si esa entidad es una cosa material, o una imagen mental, o aun una no cosa arquetípica, emplazada en algún cielo platónico. Este principio esencial fue planteado en su versión más famosa, quizá, en la crítica de Berkeley al concepto de Locke de que "tener la idea de un triángulo" debe ser tener una imagen mental de un triángulo "que no es ni oblicuo, ni rectángulo, equilátero, equiángulo, ni escaleno, sino todos y ninguno de éstos al mismo tiempo" (Véase la introducción a los *Principles of Human Knowledge*, Berkeley; y, por supuesto, compárese con los pasajes pertinentes en el *Essay concerning Human Understanding*, de Locke).

5.44 El otro argumento clásico a partir de premisas normativas se encuentra en Kant. Es uno de los tres mediante los que trató de demostrar que la Libertad, la Inmortalidad y Dios son "postulados de la razón práctica". La razón práctica es, para Kant, la fuente de los imperativos de la moral. En nuestro caso, la forma del argumento sería: Se dice de algo que es moralmente imperativo; pero, se afirma también, este imperativo solamente podría cumplirse dada una cierta condición; esta condición, entonces, debe ser un postulado de la razón práctica. La verbalización de esta última oración es importante. Kant estaba totalmente convencido de la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, pero pensaba que podía demostrar que esa existencia es un postulado de la razón práctica. Estas dos afirmaciones, presumiblemente, deben conciliarse, insistiendo en la observación de que este argumento no es una prueba de aquello que para Kant no se podía probar, porque no se ha demostrado (y no se puede demostrar) que

las ideas morales tienen una base correcta, al mismo tiempo que sostenemos que actuar de manera moral es actuar como si Dios existiera, o a partir del supuesto de que Dios existe.

5.45 La premisa moral de Kant es que debemos promover el bien superior, lo cual implica una correspondencia perfecta entre la virtud y la felicidad de cada ser humano. Pero la única garantía de que esta meta será alcanzada, últimamente, sería la existencia de Dios (supuestamente porque Dios es el único que poseería la combinación de voluntad y poder que se necesitan para lograrlo). Este argumento evidentemente se asienta en una confusión crucial. Una cosa es decir que nuestro deber es tratar de alcanzar el ideal que se nos ha propuesto, y otra decir que nuestro deber es, verdaderamente, alcanzar ese ideal. Solamente la primera formulación podría presentársenos, de manera plausible, como un imperativo moral. Pero es la segunda formulación la que necesitamos si queremos seguir adelante con el argumento. Sin embargo, pese a que su argumento debe rechazarse, Kant es tan escrupuloso como para evitar dos errores vulgares. No está intentando deducir lo que verdaderamente es de premisas que solo establecen lo que debiera ser. Ni sugiere, siquiera, que la autoridad de las exigencias morales depende de la disponibilidad, aquí o en el más allá, de recompensas y castigos.

6

LAS CREDENCIALES DE LA REVELACION

1. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

6.1 Un terreno común entre todas las escuelas de teólogos y antiteólogos es que lo máximo que puede aspirar a ofrecer cualquier teología natural, debe ser mucho menos que el mínimo de lo que estamos dispuestos a aceptar como parte del cristianismo, del Islam o del judaísmo. Por lo tanto, incluso si hubiéramos concedido que argumentos tales como los que se examinaron en los capítulos 3-5 establecen la existencia de Dios, en el sentido en que se indica y critica en el capítulo 2, quedarían aún, dos cuestiones urgentes por resolver. Éstas son: ¿Cuál de los distintos sistemas de revelación que se ofrecen es de hecho el auténtico, y si lo es alguno? Y, ¿cómo ha de determinarse esto? Cuando, por el contrario, las pretensiones de la teología natural no son aceptables, todo gira en torno de estas preguntas sobre la revelación. La revelación, ahora, se ha convertido, para nosotros, en la única fuente posible del conocimiento de Dios. Lo que pretende ofrecer, no puede verse ya como una especie de complemento, por importante que sea; porque debe incluir el supuesto primario de que hay un Dios que revele.

6.2 Anteriormente, en el capítulo 1, se definió la *teología natural* como "el conocimiento de Dios (y de la inmortalidad) que es lógicamente independiente de la revelación" (1.19). La *Catholic Encyclopaedia* explica la revelación como "la comunicación de alguna verdad

por parte de Dios a una criatura racional, por medios que están más allá del curso normal de la naturaleza" (edición 1912, Vol. XIII, pág. 1). Esta definición, y otras del mismo tipo, se refieren, por un lado al "intelecto humano sin ayuda de ninguna clase" y por otro, a lo que "Dios revela de manera especial", lo cual basta para darnos una idea de lo que piensan quienes introducen esta expresión [Hick (2) pág. 63]. Sin embargo, si una distinción de este tipo ha de ser últimamente, correcta, debemos tener algún criterio para diferenciar entre lo que les es posible y lo que les es imposible hacer a nuestros poderes naturales sin ayuda alguna. No resulta fácil darse cuenta de cómo podrá ofrecerse esto, cuando la fuente posible de ayuda que se contempla es un Creador concebido como causa sustentadora universal. Ésta puede considerarse otra forma de una dificultad que ya surgió anteriormente, dentro de la supuesta esfera de la teología natural: la dificultad, en otras palabras, de sugerir una base no arbitraria para las suposiciones de cómo se comportarían las cosas si se las dejara totalmente libradas a sus propios recursos; cuando, por otro lado, lo que uno está afirmando, es precisamente que esto no ocurre nunca (3.25-3.27). Un punto similar volverá a presentarse en el próximo capítulo, en relación con el insistente supuesto de que, en principio, no hay problema, aun sin el beneficio de la revelación, para discriminar entre lo que ocurre o puede ocurrir de manera natural, y, lo que solo podría suceder mediante una intervención sobrenatural (7.16 y siguientes).

6.3 Por suerte, no tenemos necesidad de dirimir aquí la cuestión de si la idea de una distinción entre la teología natural y la revelada es correcta o no; y, de serlo, dónde debiera trazarse la línea divisoria. Para nuestros propósitos actuales será suficiente si podemos recoger el tipo de afirmaciones que por lo general se incluyen en cada una de estas categorías, y si evaluamos el panorama en términos de tales asignaciones. Podemos hacer también una distinción, igualmente grosera y rápida, entre dos canales posibles de la revelación; en primer lugar, la experiencia religiosa, y en segundo término, los hechos que suceden en el universo que nos rodea. Esta subclasificación está, ciertamente, tan abierta a objeciones como la distinción principal. Pero no hay

nada, en nuestra argumentación, que dependa de ello.

6.4 La expresión *experiencia religiosa* es extraordinariamente amplia. *Experiencia* puede incluir a casi todo lo que es, en un sentido muy amplio, psicológico: visiones de cualquier tipo, oníricas o diurnas; todos los análogos de las visiones que se relacionan con los otros sentidos; emociones, sensaciones, disposiciones, e incluso, las convicciones y las creencias. También encierra una ambigüedad fundamental y crucial. Esta ambigüedad, que el término *experiencia* comparte con muchas de las etiquetas de su especie, es la que cabe señalar entre: 1) el sentido que se refiere solamente a aquello que el sujeto está experimentando, y 2), un sentido que implica que, además, debe haber un objeto correlativo real, al mismo tiempo. Por lo tanto, es tan fácil como frecuente y erróneo pasar sin garantías de lo que se supone que es simplemente una descripción de una experiencia subjetiva, a la conclusión de que ésta debe tener un objeto apropiado en el mundo exterior y ha sido ocasionada por éste. Un ejemplo clásico de la amplitud de la expresión y de la diversidad de objetos de este tipo de "revelación" puede encontrarse en *The Varieties of Religious Experience*, de Williams James. Por su sentido común yanqui y por la lisa y llana variedad de sus estudios, James fue salvado del error a que hubiera podido conducirlo esta ambigüedad. Pero a menudo, y con alguna razón, se ha señalado que el lector de *The Religious Experience of the Roman People*, de W. Warde-Fowler, puede muy bien pensar que el autor ha llegado a compartir las creencias que estudia (compárese, como ejemplo más adecuado, Nilsson).

6.5 El punto crucial lo formula, a su manera siempre sucinta y devastadora, Hobbes: "Porque si cualquiera pretende hacerme creer que Dios le ha hablado... inmediatamente, y no tengo la menor duda de ésto, me resultará imposible percibir qué tipo de argumento puede producir para obligarme a creerlo... Decir que le ha hablado en un sueño, no es más que decir que ha soñado que Dios le hablaba... De manera que, aun si Dios Todopoderoso puede hablar a cualquier hombre en sueños, visiones, voces e inspiración, no origina en nadie la obligación de creer que lo haya hecho a aquel que pretende haber recibido la revelación; el cual (sien-

do un hombre) puede equivocarse y, lo que es más, mentir" (Hobbes, cap. 32).

6.6 No se hace necesario, en general, discutir las afirmaciones de quienes sostienen haber gozado de experiencias vívidas, experiencias que hacen muy difícil que el sujeto dude de haber estado en contacto con algún objeto. La cuestión vital es si tales experiencias privadas pueden ser provistas de las credenciales adecuadas; y ésta es una pregunta que deberían plantear con la misma urgencia tanto los que han gozado de esas experiencias como los que jamás las tuvieron. Su importancia se ve subrayada por dos hechos que habrían de sernos bien conocidos, pero que a menudo pasan desapercibidos: primero, que las experiencias religiosas son de una enorme variedad y pretenden de modo manifiesto autenticar innumerables creencias, muchas de las cuales están en contradicción con otras y aun consigo mismas; y segundo, que su carácter parece depender de los intereses, trasfondos y expectativas de quienes las experimentan, antes que de algo que pueda considerarse separado o autónomo. En primer lugar, las variedades de la experiencia religiosa incluyen no solamente aquellas que sus sujetos están inclinados a interpretar como visiones de la Virgen María o de diversos sentidos de la presencia guiadora de Jesucristo, sino también otras, más exóticas, que se presentan como manifestaciones de Quetzalcoatl o de Isiris, de Dionisios, o de Shiva. En segundo término, el historiador avezado en las experiencias religiosas se maravillaría si le dijeran que la visión de Bernadette Soubirois no la tuvo una católica romana en Lourdes, sino un hindú en Benarés; o que Apolo no se manifestó en la Delfos clásica sino en Kioto, bajo los shogunes.

6.7 Por lo tanto, no estamos autorizados a inferir de manera inmediata, partiendo del hecho de que alguien haya tenido ciertas experiencias subjetivas, que éstas lo sean de algo que existe verdaderamente y de manera objetiva; ni debemos suponer que, por ser estas experiencias en algún sentido auténticamente religiosas, deben, en cuanto tales y consecuentemente, representar verdades de la religión. El mero hecho de que suceda una experiencia religiosa subjetiva no garantiza por sí mismo que haya alguna verdad religiosa objetiva que

deba representarse. Una visión puede mostrar a la Virgen María, sea porque se asemeja a las representaciones convencionales o porque el sujeto la describe con este nombre, sin que eso garantice que se trata, verdaderamente, de una visión de la Bienaventurada Virgen, en el sentido de que haya sido producida concretamente por la presencia de María, esposa de José y madre de Jesús, de alguna u otra manera. Por otro lado, y en un caso más complicado, no debemos pensar que, pudiendo señalar modificaciones más o menos dramáticas en la conducta que acompaña o sigue a los cambios en las creencias religiosas, esto demuestra por sí mismo el poder o la actuación de un Dios o dioses cualesquiera a los que se atribuyan tales cambios. Esta inferencia solo podría justificarse si el concepto de Dios fuera tal que pudiera definírselo en términos de esas creencias o conductas.

6.8 La última observación se refiere a una distinción de gran importancia general. Si, por ejemplo, se define a *Afrodita* en función de comportamientos heterosexuales, la existencia de Afrodita podría establecerse a partir de la constatación de que tales comportamientos tienen lugar, y todas sus características se reducirían a las de esa conducta. Pero el precio de esta maniobra es, por supuesto, abandonar totalmente la idea de que haya una Afrodita que esté por detrás, que pueda considerarse responsable y que, por lo tanto, explique de algún modo todos los casos y las inclinaciones que interesen. El punto crítico es subrayado con aspereza, en este caso, por el gran poeta secular de Roma: "Si alguien insiste en llamar Neptuno al mar y Ceres al trigo, y prefiere abusar del nombre de Baco, en lugar de valerse del nombre propio que el licor posee, que lo haga... en la medida en que verdaderamente se abstenga de manchar su mente con la sucia religión" (Lucrecio, II 655-666).

6.9 Del mismo modo, en el caso actual, que es un tanto más delicado, analizar el concepto de Dios totalmente en términos de las creencias humanas es convertir a Dios en una especie de campanilla de monaguillo: una imagen cuya existencia depende totalmente de esas creencias y es una función, precisamente, de ellas. Todo análisis de este tipo debe ser rechazado como una

burla irrelevante, pese a que pueda presentársela con respetuosa inocencia como la visión de la religión que obtiene el psicólogo o el sociólogo (compárese, en un caso algo peculiar, 4.5, más arriba). Este rechazo también tiene su precio. Y el precio es que no podremos extraer inferencias acerca de la existencia y el carácter del Dios cristiano directamente a partir de los fenómenos de la fe cristiana. Si hablar acerca de Dios ha de ser más que un mero florilegio literario, debe efectuarse una distinción fundamental entre, por un lado, las cosas que la gente cree con respecto a Dios y el hecho de que estas creencias tiene expresiones y consecuencias que le son propias, y por otro, los hechos —si se tratara de hechos— de que ese Dios existe y produce efectos tanto en las vidas humanas como en otras instancias.

6.10 La diferencia es tan grande y, una vez que se la ha señalado, tan evidente, que todo desprecio de la distinción puede muy bien aparecer como una imposible estupidez. Pero las confusiones llegan a ser más creíbles, y más excusables, cuando se las encuentra en el contexto de una doctrina de la Encarnación. Podemos, y de hecho debemos reconocer el impulso dinámico de las convicciones religiosas de Jesús como hijo de José; y en particular de su propia creencia en la relación constante y directa que mantenía con el Dios viviente, siendo dirigido por Su voluntad. Sin embargo, ni la fuerza de las convicciones, ni el hecho de la amplitud, de su influencia al generar convicciones similares en otros, ofrecen por sí mismas razón suficiente —o razón a secas— para concluir que estas creencias eran o son de hecho verdaderas. Tómese como ejemplo y punto de comparación el caso similar, pero secular, de Lenin. No es ciertamente una exageración decir, en las palabras de un lema que podía leerse en Moscú en 1964: "Las palabras y las ideas de Lenin viven; es una inspiración para millones." En este segundo caso no hay la tentación de pensar que Lenin todavía está vivo hoy, produciendo efectos inmediatos como resultado de su actividad directa. Pero en el primer caso, suponiendo que uno, de alguna manera, identifica a Jesús, hijo de José, con Dios, existe la posibilidad de sentirse inclinado a interpretar de manera muy diferente aquello que, en el segundo caso, son sin duda las consecuencias a largo

plazo de la vida de un hombre. Sin dificultad (para el creyente) se pensará en seguida en función de una presencia inmediata. Jesús, en cuanto hombre, no está ni más ni menos muerto que Lenin. Pero Jesús en cuanto Dios podemos suponer que será eterno y, por lo tanto, objeto posible de una experiencia actual.

6.11 Al aceptar esta extraordinaria identificación se hace mucho más fácil confundir algo que, sin embargo, todavía debe admitirse; son dos cosas radicalmente distintas: por un lado la experiencia de Jesús, donde se trata de creencias acerca del hijo del carpintero, o de todas las formas de experiencias subjetivas que se producen como consecuencia de la creencia en él y, por otro lado, la experiencia de Cristo o de Dios, donde esto ha de interpretarse como algún tipo de contacto con un objeto actualmente capaz de dársenos a conocer. Aun si se concediera que la propuesta identificación de ese hombre con Dios es a la vez inteligible y justificable, no podríamos autorizarnos a la identificación general de la experiencia de Jesús, en el primer sentido no comprometedor, con la experiencia de Dios, en la segunda y más agresiva interpretación.

6.12 Una vez que hemos percibido la importancia crítica de estas distinciones, podemos esperar descubrir que quienes proponen pesar con fuerza la evidencia que ofrece la experiencia religiosa, asumirán como su primera y más importante tarea responder a la pregunta básica: ¿Cómo y cuándo será justificado para nosotros que hagamos inferencias a partir de los hechos que suceden como experiencias religiosas, consideradas, para este caso, como fenómenos puramente psicológicos, para llegar a conclusiones con respecto a supuestas verdades religiosas objetivas? Tal optimismo se verá frustrado en la mayoría de los casos: con tanta regularidad, por cierto, que este hecho por sí mismo tiende a confirmar la sospecha de que esta pregunta crucial no puede recibir respuesta que sea adecuada. Parece que todos los que midieron la distinción esencial en su valor verdadero han abandonado la esperanza de desarollar un argumento válido independiente a partir de la experiencia religiosa. Es significativo que la Iglesia Católica Romana suela vacilar bastante ante cualquier recurso de la experiencia personal que no se haya sometido a la disciplina

y no haya recibido el apoyo de su (propia) autoridad. Porque esta insistencia en la necesidad de pruebas y comprobaciones exteriores surge, sin duda, de un sabio reconocimiento de que la experiencia religiosa no está en condiciones de servir como fundamentación de la evidencia que se necesita para que alguien pueda reclamar como suyo algún conocimiento religioso (Hawkins, pág. 5 y siguientes).

6.13 La diferencia entre usar la experiencia religiosa como premisa de un argumento independiente y usarla para ejemplificar algo que, supuestamente, ya se sabe, puede establecerse aquí haciendo referencia al modo en que, a veces, los apologistas señalan primero (algunos de) los efectos o expresiones de las creencias más poderosas en o acerca de Dios, para entonces, sin otro argumento, proponer que éstas se interpreten como casos de la acción divina en estos siervos particulares y a través de ellos. Esta explicación, a menos que se dé por leído algún otro argumento, implica, precisamente, el paso ilegítimo del hecho de que haya ciertas cosas que algunos creen a la conclusión de que estas creencias son verdaderas, algo que hemos intentado denunciar con nuestro trabajo. Una cosa sería clasificar estas actividades como actos especiales de Dios, si uno ya tiene suficientes razones como para creer tanto que Dios existe como que los casos traídos a cuenta son de manera clara obra de su poder, en un sentido en que no lo son las otras partes de la creación. Muy distinto, y muy poco correcto, es tratar de alistar estos hechos para que sirvan como razones de que Dios existe, y de que actúa especialmente en este modo característico. De manera similar, mirando atrás (3.9), no hay objeción —suponiendo que pueda darse por sentado que somos criaturas— que impida señalar algunos de los detalles de cuán "maravillosamente hemos sido hechos", a fin de exhibir la extraordinaria calidad de la artesanía divina. Pero esto no significa, en modo alguno, conceder que cualquier versión del Argumento a partir del Orden de la Naturaleza sea correcto. O, para decirlo de otro modo, anticipándonos al tipo de cuestión que consideraremos en el capítulo VII, puede ser que haya alguna buena en el capítulo 7, puede ser que haya alguna buena razón, fuera de los alcances de la investigación histórica,

por la cual podamos, o debamos ver cada desarrollo histórico como parte de un Orden Providencial. Muy diferente sería afirmar que un evento de los que estudia la historia, o toda ella, señalan, de manera tal que ignorado por el investigador histórico nos bastaría para determinar su incompetencia, la subsistencia de ese orden: "Seamos o no cristianos, creamos o no en la Providencia divina, caeríamos en serios errores técnicos si no nos consideráramos nacidos dentro de un orden providencial" (Butterfield, págs. 95-96).

6.14 Nos interesan, aquí, los hechos de la experiencia religiosa, o de la regularidad natural, o de la historia, solo en la medida en que puedan constituir evidencia con respecto a la existencia y el carácter de Dios. No puede hacerse cuestión de que ciertos tipos de actividades deban necesariamente reconocerse como obras especiales o particulares de Dios, o que ejemplifican su magnífica labor artesanal, o que van señalando el camino de su providencia en la historia, a menos que se nos conceda que hay suficientes razones para creer en la existencia de ese Dios. Y a nadie beneficiaría que pudiera establecerse que estos hechos han de llegar a cumplir propósitos religiosos de alguna manera, a menos que encontremos esta razón suficiente en algún otro lado, si siempre resulta que —como ha sido hasta el momento actual— en cualquier otro lado donde busquemos no hay la razón suficiente que se nos indicó. Sin embargo, tal como se ha dicho antes, es sumamente notable que aquellos que consideran que la experiencia religiosa es una evidencia, muy a menudo son incapaces de apreciar las distinciones fundamentales, y por lo tanto no logran responder a la pregunta básica (6.12). Esta debilidad no está confinada a los niveles más populares de la discusión. Por ejemplo, en un volumen reciente que contiene las actas de una conferencia de filósofos y teólogos profesionales, solo en la página 56 (de 60) de una discusión sobre el tema "La experiencia religiosa y sus problemas" alguien formula la pregunta primordial: "Supongan que nos parece que estamos 'encontrándonos con Dios'; ¿cómo podemos saber si eso está sucediendo verdaderamente o no?" Y la respuesta que se le da (según la reseña) ofrece el siguiente criterio: "La diferencia de calidad que hay entre la experiencia interior de actuar

y la de ser objeto de la acción de Otro" (Clarke, pág. 59).

6.15 Esta sugerencia es pasmosamente parroquial y estrecha. Es parroquial en cuanto no toma en cuenta, de manera alguna, la desordenada variedad de las experiencias religiosas: si intentáramos usar este criterio deberíamos establecer la existencia de todo el panteón de las religiones comparadas. Y es estrecha en cuanto no ha visto que la pregunta se plantea precisamente porque es imposible hacer inferencias directas y evidentes por sí mismas, a partir de experiencias subjetivas, para llegar a conclusiones con respecto a hechos objetivos que se correspondan con ellas. La imposibilidad, en este caso, es lógica. No es que, como a veces se piensa, ocurra que no hay en la experiencia subjetiva marcas distintivas cuya presencia necesariamente garantice que esa experiencia en particular debe ser verídica. Se trata, antes bien, de que no podría haber tales marcas que ofrecieran una garantía tal que fuera, por sí misma, necesariamente confiable. (Por supuesto, podría haber marcas que fueran infalibles de manera contingente, aunque no de manera necesaria. Pero este tipo de confiabilidad no sería evidente por sí misma. Solo puede conocerse desde afuera, por así decirlo, por referencia al hecho contingente de que una marca particular siempre está acompañado por la presencia del objeto, de cuya existencia, entonces, es como señal verdadera.)

6.16 La demostración de que no habría una marca necesariamente infalible y evidente por sí misma, dentro de nuestra experiencia subjetiva, garantizadora de la presencia de un objeto más allá de nosotros mismos, puede darse de manera breve y simple. En la medida en que la proposición "*E* es *x* y *z*" se refiere solamente a las características de una experiencia subjetiva *E*, su afirmación no pretende decir nada con respecto al mundo que nos rodea, y por lo tanto no puede haber o dejar de haber algo en ella que demuestre que cualquiera de las partes de la caracterización es falsa. Sin embargo, si cualquiera de las características que se indican mediante *x*, o *y*, o *z* fueran la señal requerida de la presencia de algo totalmente diferente, la ausencia de ese algo bastaría para demostrar que *E* no es o no era verdaderamente *x*, o verdaderamente *y*, o verdaderamente *z*, según sea el caso. Pero ahora lo que debió

haber servido como señal infalible se hace no infalible o inútil. Porque si hemos de preservar su infalibilidad, solo podremos hacerlo convirtiéndola en parte de su definición, y esto implicaría que solo podríamos determinar, de manera definitiva, que *E* es verdaderamente lo que se nos diga que debiera ser, haciendo referencia a una cosa que no forma parte de aquella experiencia en la cual, originariamente, habíamos esperado encontrar nuestra seguridad inexpugnable.

6.17 Nuestra demostración revela la razón por la cual es imposible confiar la prueba a algún tipo de experiencia supuestamente evidente por sí misma. Tales afirmaciones se hacen con relativa frecuencia. Un estudioso de la filosofía de la experiencia religiosa afirma que es un error "pensar que la experiencia en sí es neutra, que puede interpretarse de manera religiosa normal o que es vital en esta experiencia... La característica extraña, en este caso, es la muy peculiarmente religiosa de encontrar a Dios presente en el mundo y cualquier otra interpretación aquí pertinente no podrá dejar abierta la cuestión de si Dios existe o no existe" (H. D. Lewis, pág. 102). Otro teólogo protestante muy influyente afirma que la experiencia cristiana de Dios "...por la naturaleza de su propio caso debe ser evidente por sí misma y capaz de brillar con su propia luz, independientemente de los reflejos abstractos que pueda prestarle la filosofía, porque si no lo fuera no constituiría, seguramente, una experiencia viva de Dios como un ser personal" (Farmer, pág. 158).

6.18 El segundo caso plantea otros problemas. Si Farmer tuviera razón al pensar que la experiencia cristiana de Dios debe ser evidente por sí misma, la única conclusión correcta sería que no puede haber tal experiencia: porque, en la medida en que es experiencia de Dios en el sentido en que implica la existencia actual del objeto, no puede ser evidente por sí misma. Mientras que, si ha de ser en realidad evidente por sí misma, no puede exigir la referencia a un Dios que exista. Sin embargo, no es necesario, por la naturaleza del caso, que nada satisfaga al mismo tiempo estos dos requisitos incompatibles. La necesidad aparente de esta imposibilidad es el producto paradójico de un deseo comprensiblemente humano, pero inherentemente imposible de

satisfacer, de "tocar las campanas y andar en la procesión". Lo que quieren Farmer, Lewis y otros es que ellos y sus correligionarios sean capaces de hacer algún tipo de afirmación que al mismo tiempo cumpla dos especificaciones lógicamente incompatibles: 1) envolver solamente su propia experiencia, sin ninguna referencia falsificable a algo que esté más allá de ésta, y 2) contener y trasmitir la verdad de los elementos esenciales de su religión. Pero algo que sí que pertenece a la naturaleza del caso, y que es fundamental en el sentido más contundente, es que toda afirmación debe implicar la posibilidad teórica de un error proporcionado, precisamente, a su contenido (2.8; cf. 1.24-1.25). No se pueden hacer los enormes progresos que implica la segunda cláusula ofreciendo al enemigo solamente al frente estrecho y prácticamente inexpugnable que abre la primera. Sin embargo, el encanto de esta combinación imposible resulta bastante claro, aun sin la "ayuda" que nos ofrece Farmer. Colocaría cómodamente los supuestos religiosos básicos más allá del alcance de la crítica filosófica.

6.19 No puede conseguirse esta inmunidad, tan humanamente deseable. La posición, en cambio, es que cualquiera que esté provisto de las armas intelectuales que ya hemos ofrecido nosotros puede demoler toda pretensión de conocer a Dios que esté fundada, incorregiblemente, en el conocimiento personal y directo. Tales pretensiones son, sin embargo, demasiado comunes en nuestros días, especialmente entre los protestantes. Será útil, entonces, elaborar los elementos esenciales y agregar algunos complementarios. Examinemos un nuevo pasaje, de otro teólogo distinguido e influyente entre los protestantes: "Rechazamos la argumentación lógica de cualquier tipo como primer capítulo de nuestra teología, o como representante del proceso mediante el cual llegamos a conocer a Dios. Sostenemos que nuestro conocimiento de Dios reposa, más bien, en la revelación de su presencia personal como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Desafiamos, de este modo, de manera directa, la doctrina de Santo Tomás de que no tenemos conocimiento alguno de Dios *per se*... sino solo mediante sus efectos en el mundo de la naturaleza y nos alineamos, en cambio, en la doctrina que representa el *dictum* de San Buenaven-

tura de que Dios se hace presente en el alma. Con respecto a tal presencia, debe ser verdad que aquellos que nunca la han tenido no podrán ser convencidos por argumentación alguna, mientras que para aquellos que la poseen, toda argumentación es superflua" (Baillie, pág. 132). Estas palabras pasan por alto de manera total una distinción muy importante. Y al hacerlo parecerían cometer una injusticia con Santo Tomás, que por cierto no procedió así.

6.20 La distinción vital pero tan frecuentemente olvidada es entre —por un lado— las preguntas biográficas con respecto a cómo alguien en particular llegó a conocer a Dios y —por otro— las preguntas etimológicas con respecto a los fundamentos que pueden ofrecerse como apoyo del propósito de hacer pasar por conocimiento lo que sería, solamente, una creencia. El hecho de que Baillie piense que él y muchos otros se han visto ante la presencia personal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, posee, por supuesto, un interés biográfico y sociológico. Pero ciertamente no es razón suficiente para pensar que, en realidad, se encontraron con los tres. Suponiendo que lo hubieran hecho, sería superfluo preguntarles si su muy fuerte convicción es conocimiento, y sobre qué fundamentos afirman esto. Porque no sucede que todas las creencias, o siquiera todas las creencias verdaderas, sean conocimiento (1.10). La cuestión decisiva de la justificación no debe desecharse de manera tan cómoda.

6.21 Una versión más sutil de la misma confusión fundamental se centra en la noción de inferencia. Más adelante, en un artículo que Baillie cita con aprobación, leemos: "Si pensamos acerca de la existencia de nuestros amigos... un conocimiento puramente inferido no parece ser suficiente... No queremos tener amigos que hayan sido simplemente inferidos. ¿Podremos, pues, estar satisfechos con un Dios que hayamos inferido?" (Cook Wilson, II pág. 853). También esto no es más que confusión. Porque pedir una respuesta a preguntas epistemológicas acerca de una creencia no significa, implícitamente, que quienes sostienen ésta deben hacerlo como resultado de un proceso de inferencia lógica. La situación en los dos ejemplos que menciona Cook Wilson es, a este respecto, paralela. La diferencia está

en los aspectos que prestan urgencia a la pregunta y hacen que no sea una inquisición académica, en el caso de Dios. Porque es grotesco hablar como si este caso no estuviera tan fuera de controversia como el primero; y como si el desacuerdo entre el teísta y el ateo se planteara solamente porque este último, de una manera que casi diríamos es fortuita, goza de un núcleo de "amistades" más estrecho (y menos influyente) que el primero. "Sería semejante que un esposo necesitara pruebas filosóficas de la existencia de su esposa y de su familia, que tanto aporta al significado de su vida. Del mismo modo, el creyente no busca pruebas de la existencia de un Dios dentro de cuyo designio existe, conscientemente se mueve y posee su ser" [Hick (2), pág. 61].

6.22 Baille también insiste en lo mismo: 'El conocimiento de la realidad de Dios no nos viene como resultado de alguna clase de inferencia. Lo obtenemos en nuestro propio y personal encuentro con Él en la Persona de Jesucristo, su Hijo y Nuestro Señor" (pág. 143). Esta posición recibe con frecuencia el apoyo de sofismas verdaderamente vergonzosos: como, por ejemplo, que el Dios que se encuentra es, en cuanto persona, un sujeto y no un objeto; o la afirmación de que en la creencia en un Dios personal no interviene de manera absoluta el conocimiento de proposiciones. Hay algo, por supuesto, en las ideas que respaldan estas propuestas. Pero su verdad, en este caso, no es pertinente; y lo que sí lo es resulta oscurantista u obtuso. Hay, en verdad, distinciones hermosas y significativas que pueden hacerse, tanto entre las transacciones de persona a persona como en las que tienen lugar entre la persona y el objeto, y entre creer en alguien y creer que algo es de un modo determinado. Sin embargo, debiera ser luminosamente claro que todo discurso con respecto a las relaciones interpersonales o toda fe en una persona presupone la verdad de la proposición que afirma la existencia objetiva de esa persona. Y el problema es, precisamente, la verdad de este supuesto fundamental. O, de otro modo, lo que se cuestiona –por lo menos en una primera instancia– no es su verdad, sino la de esa otra afirmación, de mucho más peso de que se la conoce y, además, de un modo particular.

6.23 Una vez que se ha planteado de manera clara la pregunta epistemológica, y que se la ha enfrentado del mismo modo, se vuelve extremadamente difícil negar una de las dos alternativas siguientes: 1) que, por mayor que sea la analogía positiva entre encuentros cotidianos con otras personas de carne y hueso y estos enfrentamientos putativos con "Su presencia Personal con Padre, Hijo y Espíritu Santo", las diferencias son también muy grandes, por cierto, y 2) que todo intento serio de responder a la pregunta nos llevará lejos de la afirmación directa, valiente, de haber sido nosotros honrados —y esto es definitivo— con una serie de entrevistas cara a 'Cara'. (El escéptico —vale la pena observarlo, de paso— puede maravillarse al escuchar la facilidad con que pastores y predicadores atribuyen sus dificultades para aceptar el ateísmo, últimamente, al orgullo que implica. Los escépticos, en el nivel personal, no son indudablemente ni más ni menos orgullosos que otros hombres. Sin embargo, es posible sospechar ingenuamente que el orgullo tenderá a aparecer con mayor frecuencia entre aquellos que pretenden conocer a Dios y ser confidentes de algunos de sus planes y deseos, y no entre quienes se confiesan escépticos ante tales cosas. Es posible que estas afirmaciones sean hechas por hombres modestos, pero no son afirmaciones modestas.)

6.24 El primer punto resulta embarazoso. Sin embargo, debemos desarrollarlo si se ha de demostrar —y aparentemente es necesario hacerlo— que es arbitrario y una petición de principio que cualquiera apoye su demostración, finalmente, sobre afirmaciones sin el apoyo de evidencia alguna con respecto a supuestas experiencias personales suyas —y de algunos de sus correligionarios— "del Dios dentro de cuyo designio es consciente de vivir, moverse y tener su ser". De manera que debemos resignarnos a cualquier dificultad que pueda amenazarnos reflejando quizás el hecho de que en filosofía es a menudo valioso afirmar aquello que, una vez dicho, nadie estará dispuesto a contradecir directamente. Sin duda, entonces, ¿no está precisamente en discusión que cuando Farmer, Baillie y otros creen que gozan de relaciones personales con el Dios cristiano, para el observador de afuera parecería que están simplemente

imaginándose cosas que no existen? Porque no hay nada con lo cual se pueda discernir que están manteniendo esas relaciones. Tal inquisidor deberá estar preparado para reconocer: tanto que esas experiencias de encuentro parecen muy reales para quienes las sienten —hasta el extremo de que se ven inclinadas casi irresistiblemente a pensar que alguien está actuando sobre ellos, etcétera— como que, en su propia imposibilidad de discernir el objeto putativo de esas experiencias, es posible que sean sus propias cualidades de discernimiento las que deben tenerse por responsables. Considerado todo lo cual, resta inmutable el hecho no disputado de que debe darse una respuesta adecuada a la pregunta epistemológica básica de si las afirmaciones de conocer a un Dios (en particular), por medio del encuentro personal, han de considerarse algo más que un dogmatismo gratuito y estrecho.

6.25 Ya hemos sugerido, directamente o por implicación, algunas de las razones que llevan a algunos a ignorar con frecuencia, o aun a negar, esta conclusión que ya debe tenerse por dolorosamente evidente. En primer lugar, no se consigue distinguir entre dos significados de la palabra *experiencia*, o de *tener conciencia de*..., etcétera, y al hacerlo medir de manera plena la diferencia fundamental que de ese modo se señala (6.4 y siguientes). Además, está la negativa parroquial, pero muy tentadora, a reconocer que la distinta experiencia religiosa de otras personas puede parecerles tan verídica como la suya propia (6.4 y 6.6). Por otro lado, está el generalizado engaño cartesiano de que el conocimiento puede y debe ser autoautenticatorio (6.15-6.16). Por otro lado, la ecuación que se da por supuesta entre el Dios cristiano y el hombre Jesús, hijo de José, facilita el camino de la que, de otro modo, sería la afirmación totalmente increíble de que se posee una consciencia inmediata, sin referencias siquiera implícitas a razones que apoyen esa afirmación, de la presencia de un Dios trino; y no, por ejemplo, de los dioses inequívocamente monoteístas de Israel o del Islam, o de alguna trascendencia no diferenciada (6.10). Tómese como caso la "revelación de su presencia Personal como Padre, Hijo y Espíritu Santo". Se trata aquí, como muy bien lo señala Hepburn en su excelente enfoque de estos problemas,

de un acto convenido por la teoría teológica, que podría derivarse, así supuestamente, de la observación inmediata [Hepburn (1), caps. 3-4; se encontrará otro buen tratamiento del tema en Martin, cap. 5].

6.26 Hay otro punto que debe agregarse a la lista, antes de pasar a la segunda pregunta que resultaba subrayada por presión de la cuestión epistemológica (6.23). Y consiste en tomar nota, aquí, de las consecuencias de la inherente elusividad del Dios o de los dioses, del teísmo sofisticado a toda observación o experimentación. Este Dios, como bien se sabe, sería un espíritu. Aun cuando puede haber una cierta medida de incertidumbre sobre el significado concreto de esta categoría, por encima y más allá de su carácter de un ser de algún modo personal o suprapersonal, la atribución de una naturaleza espiritual, con todo, implica de modo negativo que el tan Dios no está abierto a la observación común y corriente. Probablemente porque todos están dispuestos a dar esto por sentado, algunos han sido incapaces de percibir sus consecuencias. Cuando éste es el tipo de cosa que, supuestamente, se implica, se hace más necesario ofrecer alguna garantía que certifique la pretensión de haberse encontrado con ello, o con él.

6.27 Es completamente erróneo, aunque por desgracia positivamente tentador, tomar como evidente, pero irrelevante, el hecho de que el observador exterior no pueda detectar la presencia de un ser, o algo, que sea la contraparte, en la relación personal, del hombre sujeto de la experiencia religiosa; incluso se sostiene que en este caso no se necesitan razones. Por cierto, esta elusividad incorporada frente a la observación hace que sea imposible falsear toda afirmación con respecto a la presencia de Dios simplemente con la indicación de que nada hay allí que pueda ser observado; y esto significa que tal observación es, en esa medida, irrelevante con respecto a las afirmaciones del creyente. Pero no se sigue, en modo alguno, que puedan establecerse de manera final y suficiente haciendo referencia solo a las confiadas aseveraciones de aquellos que creen haber estado o estar en contacto con él; o que la elusividad es totalmente irrelevante en relación con la exigencia de proporcionar credenciales adecuadas. Por el contra-

rio: debe considerárselo entre los problemas originales, que tienen que resolverse antes de pensar, siquiera, en encontrar alguna aplicación a este concepto de Dios (capítulo 2). Por último, si de alguna manera significa algo, ello se traduce en un incremento de las dificultades para responder a la exigencia o desafío epistemológico con respecto a la experiencia que, aparentemente, se referiría al supuesto objeto de este concepto.

6.28 El segundo punto que se pone de relieve, al presionar la cuestión epistemológica, es que todo intento insistente de responder al desafío debe apartarnos de la férrea finalidad de la tesis de que (algunos) creyentes están relacionados personalmente con su Dios, sin más vueltas que darle (6.23). Aun si se tratara solamente de una afirmación con respecto a una persona de carne y hueso, la afirmación totalmente convencida no podría ser, nunca, la última palabra. No debemos dejarnos engañar por Hick y su esposo, o por Cook Wilson y sus amigos (6.21). Por cierto que en esos casos las preguntas epistemológicas pueden ser, en realidad, superfluas. Es así porque, en tales circunstancias, las respuestas son evidentes, y no porque las preguntas, en sí, sean ineptas desde el punto de vista de la lógica. Cuando las respuestas —como puede suceder a veces— no resultan evidentes y los hechos son materia de discusión, las preguntas se toman totalmente pertinentes. Sin embargo, las preguntas con respecto a la existencia de personas de carne y hueso pueden responderse recurriendo a pruebas directas de observación y de otro género, y ni siquiera aquellos que han tenido el privilegio de mantener encuentros personales con Dios admitirían que este tipo de pruebas sea apropiado aquí; y, si lo fuera, la pregunta quedaría resuelta, por consenso mayoritario, de manera negativa. Sin embargo, si tal como hemos demostrado, la pregunta epistemológica es inevitable, y si, como todos creen, no puede satisfacerse haciendo referencia a la observación inmediata o a otras pruebas comunes y corrientes, todo el argumento que se funda en la experiencia religiosa se derrumba, convirtiéndose, si se quiere seguir adelante, en la cuestión de las credenciales que puedan ofrecerse como medios de autentificación de las revelaciones que, supuestamente, se producirían a través de tal experiencia.

/

7

LAS CREDENCIALES DE LA REVELACION

2. LOS MILAGROS Y LA HISTORIA

7.1 Demostramos, en el capítulo 6, por qué la experiencia religiosa no puede ofrecer, por sí misma, las credenciales que necesita cualquier revelación particular en que aquélla pueda mediar de manera perceptible. El concepto que de este modo se rechazó con énfasis puede muy fácilmente convertirse en otra cosa. Por cierto que, para muchos de sus adherentes, la mayor medida de su plausibilidad deriva, probablemente, de la confianza continua, quizás implícita y oculta para ellos mismos, quizás inconfesa, en otro orden de consideraciones que hasta aquí se mantienen en reserva. Lo que ocurre es que la afirmación final y satisfactoria de que la experiencia religiosa se autentifica por sí misma, debe abandonarse, bajo la presión de la crítica, en favor de un concepto completamente distinto. La tesis llega a ser ahora, de este modo, que lo real, en la experiencia religiosa, no es, después de todo, inconfundible y capaz de ser su propio garante, sino que habrá de reconocérselo mediante referencia, por ejemplo, a los adecuados frutos del Espíritu en la conducta, las enseñanzas de la (verdadera) Iglesia, o el mensaje de la Biblia. Si es, de manera última, por medio de alguna de estas referencias exteriores como se determina decisivamente el carácter genuino de la experiencia, no será la experiencia misma la que constituya nuestra garantía de su veracidad. Dependemos ahora del supuesto de que ciertas

manifestaciones son señales de la actuación del Espíritu, o de la verdad que contengan las enseñanzas de la Iglesia o de la Biblia. Ya no es posible, por lo tanto, esperar que puedan reivindicarse éstas recurriendo a la experiencia religiosa.

7.2 La tesis que defiende esta posición ha revelado ser tan débil que algunos se sentirán inclinados a pensar que sus defensores, numerosos y distinguidos, deben querer decir alguna otra cosa. Sin duda puede parecer caritativo protestar, afirmando que teólogos como Farmer o Baillie no es posible que crean, como muy evidentemente parecerían decir, que la doctrina de la Trinidad se conoce a partir del enfrentamiento casi personal con su supuesto objeto. Quizá prefieran apoyarse en esas otras y muy diferentes consideraciones. Tal caridad sería un error, como es frecuente en casos de esta naturaleza. En primer lugar, apenas es respetuoso sugerir que alguien es incapaz de decir lo que piensa, o que no quiere hacerlo. En segundo lugar, parecería que, en este caso, las divisiones han pasado a la reserva precisamente porque, con justicia o por equivocación, los generales perdieron confianza en su efectividad como tropas de choque.

7.3 No aceptaremos —pese a que se haga bastante a menudo,— que. habiendo descubierto la falacia de un tipo de argumento, se cambie la posición y se esgrima otro, y entonces, cuando éste también demuestra carecer de espina dorsal, se sugiera que esta segunda demostración tampoco es, después de todo, exactamente lo que queríamos decir, pues el segundo argumento debería interpretarse de tal modo que se reconociera su derivación del primero. Ni sirve, digámoslo de paso, reconocer que en toda una serie de argumentos cada uno de ellos es defectuoso y sostener, al mismo tiempo, que en su conjunto presentan una defensa de peso considerable, agregando quizá —como hueso para distraer al “can Cerbero” de la crítica— que esta defensa se dirige a la persona en su totalidad y no solamente al intelecto filosófico. Debemos insistir, aquí, en una distinción, que a veces es resbaladiza, entre —por un lado— el principio válido de la acumulación de las evidencias, en el cual cada punto tiene por lo menos algún peso propio, y —por otro— la táctica de los diez baldes aguje-

ceados aplicada a una serie de argumentos, cada uno de los cuales hace agua (3.9). El procedimiento académico y más eficaz consiste en examinar los argumentos uno a uno, sin pretender —por la única y sencilla razón de que se ha demostrado su error— que afirmaciones enunciadas de manera clara y respetable son otra cosa de lo que en realidad son.

7.4 Hubo en Inglaterra y en otros lugares, durante el siglo XVIII y gran parte del XIX, un programa estandarizado de apologética cristiana. Éste tenía, sistemáticamente, dos niveles. El primero exigía que se establecieran la existencia de Dios y ciertas características mínimas de la divinidad, recurriendo solo a la razón natural y a la experiencia secular. El segundo se proponía mostrar cómo esta religión natural más bien esquemática, podía complementarse con una revelación más sólida. Esta parte de la argumentación se apoyaba en la seguridad de que hay amplia evidencia histórica para demostrar que los milagros bíblicos —incluyendo, como punto crucial, la resurrección de Jesús, hijo de José— sucedieron verdaderamente, y que esto, a su vez, demuestra la autenticidad de la revelación cristiana. Se definió que este programa de apologética racional puede realizarse, pasando a ser, por lo tanto, un dogma esencial de la Iglesia Católica Romana, en la tercera sesión del Primer Concilio Vaticano (1870). Ya hemos citado el canon que se ocupa de la primera etapa (1.7). El que define la segunda dictamina: "Si alguien dijera que los milagros no pueden suceder, o que no puede probarse por medio de ellos el origen divino de la religión cristiana, que sea anatema" (Denzinger, parágrafo 1813). El período que ha trascurrido desde estas definiciones ha visto una declinación general en la confianza de los protestantes. Ya hemos señalado la tendencia a deshacerse de la teología natural (1.19). También se ha venido observando el correspondiente debilitamiento de la segunda afirmación. Así, por ejemplo, el informe de la Comisión de *Doctrina de la Iglesia de Inglaterra* proclama, correctamente pero con poca cautela: "Debe reconocerse que las leyendas sobre eventos anormales han tendido a crecer con demasiada facilidad en torno de los grandes dirigentes religiosos, y que por lo tanto es imposible, en el estado actual del conocimiento, hacer

el mismo uso, a modo de evidencia, de las narraciones de milagros en los Evangelios, tal como parecía posible en el pasado" (pág. 51).

7.5 Confesiones muy saludables, como ésta, pueden sin embargo resultar equívocas. Porque hay muy pocos teólogos, y éstos entre los más avanzados, que estén en realidad preparados para abandonar, de manera categórica y coherente, la idea de una resurrección física de Jesús, hijo de José, como evidencia que apoya la revelación cristiana y como parte integral de ésta. Y mientras sea así, la mayoría de los protestantes se sentirán tan inhibidos como los católicos para deshacerse del concepto de que hay algún tipo de evidencia histórica que sugiere, aunque quizá no lo exija, la conclusión de que, por lo menos, este milagro crucial y doctrinariamente constitutivo sucedió en realidad. Quizás sea correcto subrayar que "durante los primeros tres siglos del cristianismo se insistió muy poco en el uso de los 'milagros' como evidencia, excepto en lo que hacía al gran milagro crucial de la resurrección" (Gore, pág. 244). Pero ésta no es una buena razón, y nunca Gore la interpretó de este modo, para despreciar o rechazar los intentos de fundación de las afirmaciones de la revelación sobre evidencias históricas. El siglo XVIII también se concentró en el caso decisivo (Stephen, I pág. 238). No podemos disculparnos y pasar por alto el problema de lo milagroso sobre la base de que el único ejemplo que verdaderamente importa es crucial. El mismo Gore sigue adelante, con osadía: "La negación del suceso real de la resurrección corpórea de Jesús es, sin duda... una desesperada paradoja... El hecho de la tumba vacía me parece a mí tan indisputable como cualquier otro hecho de la historia" (págs. 246 y 276). La Comisión de 1922, inmediatamente después de las afirmaciones que citábamos, se atreve a pensar que "Ésta es una ganancia, desde el punto de vista de la religión, en la medida en que el uso de milagros para obligar a la fe parece haber sido deliberadamente rechazado por nuestro Señor". Pero más adelante la Comisión vuelve a una versión del argumento tradicional con respecto a la evidencia histórica: "La evidencia primordial de la resurrección es la existencia de la Iglesia Cristiana. Algo debe dar cuenta de la trasformación de los alicaídos seguido-

res de un Mesías crucificado en el núcleo de la Iglesia Militante" pág. 83).

7.6 Un tópico fundamental es que el cristianismo constituye una religión histórica, en el sentido de que su doctrina crucial de la Encarnación implica que "ciertos acontecimientos, de fecha históricamente determinable ('bajo Poncio Pilatos') representan supuestamente el centro mismo de la Revelación de Dios" (Richardson, pág. 136). Es esto, de manera muy clara, lo que ocasiona "el escándalo de la particularidad" y expone al cristianismo a la acusación —que no podría levantarse del mismo modo contra el hinduismo, el budismo o el islamismo— de ser estrecho y precopernicano. Porque debe ser por lo menos embarazoso, para los cristianos, considerar la posibilidad de que haya otros mundos habitados, en esta o en otras galaxias [R. N. Smart (2), cap. 6 y *passim*]. Pero la consecuencia que tiene que ver inmediatamente con nosotros es que esta particularidad inviste al cristianismo de un interés especial en las cuestiones históricas; tanto en el sentido primario, de cosas que en realidad sucedieron, como en el secundario, de referirse al estudio y al relato de lo que sucedió realmente en el pasado. No debemos permitir que esta consecuencia resulte enturbiada, como se hace frecuentemente en la actualidad, por medio de afirmaciones según las cuales la fe no tiene que ver con hechos históricos concretos sino con su significado existencial y religioso, es decir, con su importancia para la vida y con su significación reveladora. Es cierto que los hechos particulares que aquí se discuten poseen una vívida relevancia que ciertamente no poseen por ejemplo, los detalles tácticos de las campañas de Epaminondas. Pero para poseer tal relevancia, o para revelar algo, deben, primero, haber sucedido en realidad. Esto puede parecer tan evidente que quienes no hayan tenido contacto con la teología existencializante, la corriente protestante de moda, reconocerá con dificultad que debe subrayarse un dilema tan elemental. Y, sin embargo, es necesario. (Véase un tratamiento excelente y breve de esta y otras cosas, que muy a menudo se pasan por alto, en Hepburn, caps. 6 y 7.)

7.7 La incomodidad frente a los compromisos históricos que sugiere este tipo de reacción debe atribuir-

se, probablemente en la mayoría de los casos, a una conciencia, laudable en todos sus aspectos, de los progresos que se han efectuado durante el último siglo y medio en los estudios críticos del *Nuevo Testamento,* y de las otras fuentes que nutren nuestro conocimiento histórico sobre los orígenes del cristianismo. Se trata de un salto cualitativo que muchas veces los historiadores de las ideas no reconocen en todas sus dimensiones, entre las otras revoluciones intelectuales de ese período. Es quizá significativo que esta incomodidad no haya afectado a los católico romanos, quienes —por lo menos desde que Pío X aplastó al movimiento modernista— han estado mayormente protegidos de estos vientos de cambio. No queda, sin embargo, lugar donde uno pueda en verdad esconderse. Porque —y ésta no es más que otra aplicación de un principio que hemos debido subrayar en repetidas ocasiones (1.24-1.25,2.8, etcétera)— cuanto mayores y más amplios sean los argumentos de carácter histórico, mayor será el frente que dejamos expuesto a la posibilidad teórica del falseamiento histórico. Por cierto, esta posibilidad teórica puede eliminarse en muchos casos: no es necesario, por ejemplo, que el investigador prudente espere con ansiedad cada edición de los periódicos para ver si lo que él creía saber con respecto a los principales hechos de la carrera de Napoleón no ha sido desenmascarado como falso; ni es necesario dudar sistemáticamente de la posibilidad del conocimiento histórico a partir del fundamento verdadero, pero insuficiente, de que en teoría, al menos, cualquier proposición histórica pretendidamente conocida puede demostrar que es falsa. El conocimiento no exige más que la proposición sea verdaderamente creída, que haya evidencia adecuada para garantizar esta convición, y que la proposición sea de hecho cierta. No exige que cualquier proposición por conocer sea indispensablemente verdadera; solo que, si de hecho se la conoce, debe seguirse necesariamente que es cierta (1.10).

7.8 Lo que se deduce de la actual aplicación del principio fundamental ya enunciado, con respecto a la relación que existe entre la sustancia de las afirmaciones y la posibilidad teórica de su falseamiento, es que una religión comprometida con diversas proposiciones

históricas no puede declararse indiferente frente a cuestiones que son de carácter histórico, en uno u otro sentido. Y dada la naturaleza del caso, el compromiso de la Iglesia Romana será el mayor. Mientras que tanto católicos como protestantes deben sostener las proposiciones históricas que sean esenciales a la doctrina de la Encarnación, los primeros tienen también que defender la afirmación de que Dios hecho hombre estableció su Iglesia vicariamente autorizada, que es la Iglesia Romana, y que puso a la cabeza de ésta a Pedro y a sus sucesores, los Papas. Este compromiso "extra" envuelve, probablemente, muchos más hechos históricos que el elemento que puede ser común a otras confesiones cristianas. Pero los problemas metodológicos se plantean ineludiblemente, para ambas partes, antes de que pueda señalarse la existencia de ese compromiso "extra", y sobre tales problemas debemos concentrarnos en un libro como éste. Nos preocupa de manera directa, por lo tanto, no la investigación sustancial de cuáles fueron las cosas que en realidad sucedieron, sino la indagación, más filosófica, de cómo –si hay alguna manera de lograrlo– podemos llegar a saber algo que sucedió en el pasado, o por lo menos lanzar conjeturas razonables sobre ello. Tales problemas son históricos en el sentido secundario, antes que en el primordial (7.6).

7.9 La discusión comienza a partir de Hume. Fue, Hume, filósofo y futuro historiador, quien planteó por primera vez la cuestión metodológica de si era posible conocer a partir de evidencias históricas la ocurrencia de un evento genuinamente milagroso. Planteó esta pregunta como parte de su ataque general contra la apologérica en dos etapas, tema que ya se describió (7.4). Su propia tesis mínima fue que "un milagro nunca puede llegar a probarse, hasta el punto de constituir la base de un sistema religioso" [Hume (2), parágrafo X (II)]. Puesto que he escrito en extenso, en otro lugar, sobre su primera *Investigación*, resulta doblemente innecesario aquí que entre en detalladas cuestiones con respecto a la interpretación y crítica que hace Hume [Flew (5), caps. 8-10]. El núcleo de la cuestión es qûe aquellos criterios mediante los cuales debemos constatar la veracidad de un testimonio histórico y los supuestos generales sin los cuales sería imposible que

interpretáramos los detritos del pasado como evidencia histórica, inevitablemente eliminan la posibilidad de establecer, sobre fundamentos puramente históricos, que ha sucedido algún evento genuinamente milagroso. Hume concentró su análisis en la evidencia testimonial porque su propia concepción de la tarea del historiador, tal como fue ilustrada posteriormente por su famosa *Historia de Inglaterra*, era la de de un juez que evalúa, con sensata imparcialidad, los testimonios que le son puestos por delante. Pero los principios de Hume se aplican, de manera más amplia, a todo tipo de evidencia.

7.10 Las proposiciones básicas son las siguientes: 1) que las reliquias actuales del pasado no pueden interpretarse como evidencia histórica, a menos que podamos suponer que las mismas regularidades que prevalecieron en aquel entonces prevalecen todavía hoy; 2) que al tratar de determinar de la mejor manera posible qué fue lo que verdaderamente sucedió, el historiador debe emplear como criterios todos sus conocimientos actuales con respecto a lo que es probable o imposible, y 3) que puesto que el *milagro* debe definirse en términos de imposibilidad práctica, la aplicación de los criterios anteriores impide de manera total la convalidación de un milagro. Hume ilustra la primera proposición en su *Tratado*, sosteniendo con énfasis que solo a partir de tales supuestos de regularidad podemos justificar la conclusión de que las marcas de tinta sobre trozos muy viejos de papel constituyen evidencia testimonial. Anteriormente, en su primera *Investigación*, sostuvo la importancia ineludible de los criterios que exige la segunda proposición. Sin criterios no puede haber discriminación y, por lo tanto, no puede haber historia que sea digna de tal nombre. La aplicación del tercer punto puede verse en la nota al pie incluida en la Sección "Sobre los milagros", donde cita con aprobación el razonamiento del famoso médico De Sylva en el caso de la señorita Thibaut: "Es imposible que haya estado tan enferma como 'demostraron' los testigos, porque no puede ser que, en tan poco tiempo, se haya recuperado hasta estar tan perfectamente como la encontré."

7.11 Este razonamiento, como otros razonamientos juiciosos, a veces puede llevar a conclusiones falsas. El mismo Hume, al rechazar informes sobre fenómenos

que el progreso de la psicopatología ha demostrado que son perfectamente posibles, se expuso a la réplica de Hamlet, citada demasiado a menudo, contra la filosofía excesivamente puntillosa. Es contingentemente imposible solo aquello que resulta lógicamente incompatible con las verdaderas leyes de la naturaleza. De manera que si uno cree, por error, que una cierta proposición expresa una determinada ley, cuando en realidad no es así, es muy probable que también se equivoque con respecto a las imposibilidades prácticas consecuentes. Pero que un cierto modo de argumentación pueda llevar, a veces, a conclusiones falsas no es razón suficiente para rechazarlo por inadecuado. El historiador crítico no tiene otra opción que la de razonar de este modo. Se aplican consideraciones y principios similares a éstos cuando, como aquí, la atención se centra en supuestas imposibilidades contingentes, o cuando, como ocurre con mayor frecuencia, se trata simplemente de lo que es probable o improbable, concedido cierto marco referencial de posibilidades e imposibilidades.

7.12 Las dos primeras de las tres proposiciones fundamentales parecen ser tan directas como para que no sea necesario mayor aclaración. Es muy poco probable que se las dispute una vez afirmadas y comprendidas. Para que quede más en claro lo que quieren decir, tómese un ejemplo muy famoso, de la obra de un reconocido padre de la crítica histórica. Este ejemplo tiene la ventaja de estar muy lejos de cualquier área ideológicamente sensitiva. Heródoto sabía que África, excepto en el lugar donde está unida con Asia mediante un istmo, se halla rodeada por el mar. Pero no sabía que la Tierra es prácticamente una esfera, ni todas las consecuencias de este hecho para él desconocido. Con respecto a la verdad de que África es, en sí, una península, expresó lo siguiente: "Este descubrimiento fue hecho por primera vez por Necos el rey egipcio que, desistiendo de la construcción del canal que había mandado hacer entre el golfo de Arabia y el Nilo, ordenó que zarpasen varios navíos, con tripulación fenicia, para que, atravesando el estrecho de Gibraltar, volvieran a Egipto sin retomar el mar Mediterráneo." Orden que cumplieron con éxito. "Al regresar, declararon —y yo, por mi parte, no les creo, aunque otros podrán hacerlo— que

al dar la vuelta al África el sol salía por su derecha" (*Historia,* IV, 42).

7.13 La incredulidad de Heródoto en este punto era, como sabemos nosotros ahora, un error. De hecho, precisamente esa característica de la tradición, que provocó la sospecha de Heródoto, constituye para nosotros la mejor prueba de que los fenicios dieron verdaderamente la vuelta a África. Pero que Heródoto se haya equivocado aquí sobre un detalle circunstancial no significa que su método fuera incorrecto. Todo lo contrario: se descubre que su veredicto sobre este punto fue un error cuando posteriormente otros historiadores, utilizando los mismos principios fundamentales de convalidación, lo reconsideran a la luz de adelantos subsecuentes de la ciencia y la geografía. Era totalmente correcto y razonable que Heródoto rechazara la probabilidad de esta historia de los fenicios, ante las posibilidades que sugería la mejor teoría astronómica y la mejor información geográfica de que se disponía en el siglo V a. C., así como ante lo que también sabía con respecto a la veracidad de los viajeros en general y de los fenicios en particular. Una cosa era creer que habían sido enviados y que regresaron, según le dijeron, puesto que disponía de otras evidencias que confirmaban este dato, aparte de la palabra de los marineros fenicios. Y si habían regresado por el otro lado, sin duda tenían que haber circumnavegado a África, porque era imposible en aquellos tiempos llevar las naves por encima de la Tierra. Otra cosa era creer un cuento de marineros sin más probabilidad que alguna teoría prometedora, y que no estaba respaldado por ninguna otra evidencia.

7.14 Este ejemplo clásico ilustra y confirma las distintas afirmaciones que hemos hecho hasta aquí, excepto en lo que respecta a las que están incorporadas en la tercera de las proposiciones básicas (7.10). Pero ésta es la que en realidad resulta crucial y, al mismo tiempo, disputable. Porque su conclusión depende de que haya un nexo esencial entre el concepto de milagro y el de imposibilidad práctica. Insistir en que el primero debe definirse en términos del segundo podría parecer una imposición excesiva y, desde el punto de vista lógico, una petición de principio. Pero no es así, en realidad. Hume mismo define *milagro* como "una trasgresión de

una ley de la naturaleza como efecto de un decreto particular de la voluntad divina, o mediante la interposición de algún agente invisible". Los críticos han procurado encontrar defectos en esta definición, aduciendo diversos puntos. El preferido es el que introduce la idea de violación de la naturaleza. En cierto modo, esta objeción es correcta. Hay, en efecto, algo lógicamente escandaloso en la sugerencia. Sin embargo, al mismo tiempo, la objeción no llega a tocar el argumento. Porque si el milagro tiene como propósito servir —como querían que sirviera, ciertamente, los opositores de Hume— "para demostrar la evidencia de alguna doctrina en particular, o para atestiguar la autoridad de alguna persona en particular", el milagro debe concebirse de este modo. Solo y precisamente en la medida en que debe implicar la superación desde afuera y desde arriba —un hecho que, por así decirlo, la naturaleza por sí misma debe ser incapaz de efectuar—, el milagro puede llevar a la conclusión de que hay un poder trascendental que se está revelando.

7.15 Siendo de este modo, no ayudará al apologista sostener que esa noción de milagro es, de algún modo, incompetente. Es él mismo quien la necesita, si la ocurrencia de un milagro ha de servirle como credencial de su propuesta revelación. Supongamos que sea cierto que la noción de milagro que en realidad aparece en la Biblia es la de "señal", que no envuelve necesariamente una superación del orden natural establecido. Entonces, en la medida en que no hay nada intrínsecamente notable y discernible que pueda atribuirse a agentes externos a este mundo en los hechos llamados milagrosos —si tales hechos existen—; los supuestos signos reveladores tendrán que identificarse e interpretarse en cuanto tales mediante referencias al sistema de afirmaciones del cual ellos mismos exigen su autentificación. Supongamos, por otro lado, que sea cierto que los adelantos más recientes de las ciencias han hecho necesario abandonar la idea de que habría leyes universales de la naturaleza. En la medida en que esto significa que ya no podemos tener fundamento alguno para creer en un orden natural, no podría plantearse cuestión de algo que lo supera; y, por lo tanto, tampoco sería cuestión de hacer referencia a modo alguno de superación como

medio para convalidar algo. Las excepciones son, lógicamente, parasitarias de las reglas. No se puede romper una ley o regla que no existe.

7.16 Si siguiendo estos lineamientos ha de lograrse algún tipo de convalidación, necesitamos un fuerte orden natural. También necesitamos, y debemos ser capaces de reconocer por medios naturales (en oposición a los revelados) las violaciones de este orden natural (por oposición con el orden Trascendente). El núcleo está en el problema de la identificación. La gran tentación es suponer que tenemos medios naturales (en oposición con medios revelados) de decir que algo, pese a que verdaderamente sucedió, no puede haber sucedido de manera natural (en el otro sentido). Y no lo tenemos. Nuestro único modo de determinar las capacidades y las incapacidades de la naturaleza es el estudio de lo que sucede en ella. Supongamos, por ejemplo, que toda la observación y la experimentación previas sugieran que cierta acción está por encima de la capacidad humana; y supongamos que, luego, descubrimos con sorpresa que algunas personas, después de todo, pueden ejecutarla. Ésta no es razón suficiente para postular una cierta medida mayor o menor de gracia sobrenatural, sino que debe llevarnos a desacreditar los supuestos psicológicos cuya falsedad ha quedado demostrada por estos descubrimientos.

7.17 Estamos ahora en condiciones de seguir la pista del escándalo lógico planteado cuando se afirmó que puede haber violaciones de las leyes de la naturaleza. Se tropieza aquí con un escollo. Porque en el uso que, sin duda, es dominante de la expresión *ley de la naturaleza*, la sugerencia de una violación o superación genuina (en oposición con alguna limitación de alcances integrada en la ley misma) es estrictamente autocontradictoria. Éste es uno de los aspectos en los cuales las leyes descriptivas difieren esencialmente de las normas prescriptivas, sean de la legalidad (jurisprudencia) o de la moral. Nos contuvimos, anteriormente, temiendo dar la impresión de que todo el peso de nuestro argumento descansaba en una definición implícita arbitraria (todas las definiciones son sospechosas de serlo, erróneamente). La definición implícita en este uso dominante de *ley de la naturaleza* no es, por cierto, arbitraria. No lo es,

en primer lugar, porque el objetivo principal de toda la búsqueda de la ciencia es descubrir explicaciones: y estas explicaciones deben serlo en términos de leyes universales [Flew (5), págs. 148-150, y caps. 4 y 7, *passim*]. No lo es, en segundo lugar, porque el científico no tiene medios naturales para distinguir entre los hechos que aparentemente falsean lo que hasta ese momento él había creído una ley natural, aquellos que —humildemente— deben aceptarse como falseamientos y aquellos otros que —mucho más humildemente— deben reconocerse como acciones discrecionales de la Autoridad Superior.

7.18 La imagen que tiene el vocero de lo milagroso es la de leyes de la naturaleza que expresan las tendencias y los poderes inherentes de las cosas, las cuales podrían ser, muy ocasionalmente, inhibidas o trascendidas por intervención desde Afuera. Éste es otro ejemplo del uso erróneo que la teología hace de un modelo muy bien conocido, aplicándolo en un contexto en el cual no es lícito hacerlo (2.35). Hay que indicar que aquí ese uso no es frecuente —las características que se atribuyen a Dios lo hacen inadecuado—, sino más bien raro, tanto que no podríamos disponer de medios para reconocer que se lo aplica, que es aplicable y cómo, aun en el caso de que lo fuera. En parte porque no podríamos hacerlo (es perfectamente razonable que los científicos sigan un uso de *ley de la naturaleza* tal que si sucede algo que no se encuadra dentro de lo que expresa alguna proposición que, según se creía, era la formulación verbal de esa ley, el hecho no constituya ocasión para proclamar la violación milagrosa del orden natural, sino razón para que se confiese el error de la creencia previa y se determine la búsqueda de otra ley que sirva. Si el científico actuara de otro modo podría describírselo con la imagen de Carnap, que nos presenta a un geógrafo capaz de atribuir a los accidentes del terreno los defectos de su propio mapa. ("Mire —dijo el explorador—, esta región ha puesto sus ríos donde no deben estar. En mi mapa está bien claro el lugar que les corresponde.")

7.19 Nuestra situación se trasformaría si pudiéramos depender de la revelación o de la teología natural, para que éstas nos ayudaran a identificar las posibles accio-

nes milagrosas de Dios. Pero no podemos. No habría dificultades teóricas si se tratara de incorporar cláusulas como las que necesitamos en una revelación propuesta. Los credos cristianos, de hecho, mencionan uno o dos eventos que, según la creencia tradicional, habrían requerido tales acciones: el Nacimiento Virginal y la Resurrección. Pero a esta altura ya no nos pueden servir de ayuda. Porque el problema es cómo habrá de reconocerse la autenticidad de la revelación propuesta. La otra posible fuente de ayuda resulta igualmente estéril. La razón es rotundamente fundamental. Se aplica también, y es del mismo modo decisiva, si se piensa con osadía que el teólogo natural consigue en verdad establecer algunas de sus conclusiones, o si, con mayor modestia, se propone que la idea de Dios se introduzca como una especie de hipótesis. Es independiente, en otras palabras, de las conclusiones negativas de nuestros capítulos 3 al 5.

7.**20** Una vez más, el punto crucial ha sido captado y explotado por Hume. Y es, como el de tantos movimientos efectivos de la filosofía, muy simple. La idea es que las características definitorias del Dios teísta eliminan toda posibilidad de inferir, sin el beneficio de alguna revelación particular, qué cosas podría esperarse razonablemente que ese Dios hiciera. Para que una entidad hipotética encuentre un uso productivo en una teoría científica, la entidad debe ser descrita de tal manera que se haga posible deducir consecuencias comprobables de su existencia y su actuación. Así —para valernos del ejemplo físico preferido por el filósofo—, las partículas que postula la teoría cinética de los gases quizá sean objetos cuyo conocimiento inmediato resulte imposible; pero son por lo menos partículas, y pueden, en cuanto tales y presumiblemente, caer dentro de los alcances de las leyes de la mecánica clásica. Dios es, de manera manifiesta, diferente. No se trata —aunque sea señaladamente verdad— solo de que quienes proponen esta idea no sean capaces de conservar, con respecto a ella, la actitud tentativa y distante que corresponde a la postulación de una hipótesis especulativa. Se trata, y esto es mucho más importante, de que los atributos infinitos que forman parte esencial de la

idea descalifican el concepto para todo uso cotidiano (2.7).

7.21 Es iluminador comparar, y contraponer, el caso de los dioses antropomórficos de la Grecia clásica. Aquí hubiera sido perfectamente lícito, precisamente porque —según se suponía— eran divinidades antropomórficas, conjeturar su posible conducta a partir de especulaciones sobre lo que nosotros hubiéramos hecho en el lugar de ellos. Pero Dios no es uno de los dioses. Sus caminos no son nuestros caminos. Aplicar tales especulaciones a este caso esencialmente sin paralelo debe ser ilícito, y el creyente hasta podría llegar a considerarlo blasfemo. De modo que de nada serviría argumentar que un Dios sabio y bondadoso debe querer revelarse a sus criaturas. Y menos aún estamos autorizados para deducir que podría esperarse razonablemente, de esta revelación, que asumiera una forma en particular, o que pudiera reconocérsela gracias a la presencia de ciertos signos determinados. El teísta se manifiesta ansioso, cuando la crítica lo aprieta demasiado, por sugerir que los caminos de su Dios deben necesariamente estar más allá de nuestra capacidad de comprender y conjeturar sin la ayuda del interesado. Hay un precio que pagar por la inmunidad que se obtenga merced a estos medios. Precisamente en la medida en que, por las mismas razones, estos magníficos atributos que se han especificado aseguran que nada de lo que pueda suceder constituirá un falseamiento de la afirmación de que tal Ser existe, en esa exacta medida y por las mismas razones, se hace imposible deducir de su existencia cualquier consecuencia comprobable (1.24-1.25-2.8, etcétera).

7.22 La resultante es que Hume tenía razón en su afirmación principal de que "un milagro nunca puede demostrarse de tal modo que llegue a constituirse en fundamento de un sistema de religión". Es esencial darse cuenta de que esta importante conclusión depende de dos cosas: 1) una comprensión acertada de los supuestos metodológicos de la historia crítica, y 2) un reconocimiento de la imposibilidad de remplazar éstos apelando a la teología natural. Ninguno de los dos recursos, por sí solo, podría ser decisivo. Los dos, combinados, lo son. Ignorar cualquiera de ambos, o no darse cuenta de cómo se complementan, significa no comprender la

fuerza y la estrategia de la ofensiva lanzada por Hume. Dada una teología natural substanciosa y positiva, el historiador quizá consiga encontrar en ella medios naturales para identificar algunas acciones milagrosas de Dios. Podría, entonces, distinguir entre lo que es posible de manera natural y lo que, en ocasiones privilegiadas, puede suceder en realidad. Lo que es imposible desde el punto de vista natural es, sin embargo, posible para Dios. Si no fuera por los requisitos fundamentales de la historia crítica podría ser legítimo afirmar, tal como se hace tan a menudo, que la evidencia histórica demuestra que los milagros cruciales sucedieron verdaderamente. Siendo así, las afirmaciones de la revelación podrían, por lo menos en alguna medida, ser autenticadas por este medio.

7.23 Estos elementos fundamentales de la historia crítica siguen ignorándose constantemente, por lo menos en su aplicación actual en este contexto. Un libro popular en nuestros días, *La Biblia en la edad de la ciencia*, nos asegura, primero, que "en el siglo xx hay un reconocimiento creciente de que la cuestión de si sucedieron o no los milagros del Nuevo Testamento solo puede ser zanjada por la investigación histórica"; y después expone —aparentemente a modo de "respuesta histórica. . . sobre la base de la evidencia histórica"—, "que es un hecho históricamente comprobado que los apóstoles sabían que Jesús había resucitado de entre los muertos" (Richardson, págs. 206 y 132). Me temo que sea característico que el autor no haya escrito directamente "que Jesús resucitó de entre los muertos", sino, de manera más astuta, "que los apóstoles sabían que Jesús había resucitado de entre los muertos" (compárese, otra vez, con Hepburn). Esta segunda fórmula plantea la posibilidad de equivocaciones. No hay nada en sí de milagroso en el hecho de que haya gente que crea que ha sucedido un milagro. Pero pretender que esa creencia sea "conocimiento" es insinuar la afirmación ulterior de que era verdad lo que ellos creían, y que tenían razones para creerlo (1.10 y 7.7). Estas afirmaciones ulteriores son las que necesita el autor para que sus tesis tengan el peso que les quiere dar.

7.24 Richardson presenta esto con confianza. En general, no es paciente frente a la crítica filosófica: "La

verdad indudable que podemos aprender de un estudio de la historia de la filosofía es la falta de permanencia de los puntos de vista filosóficos" (pág. 12; compárense pag. 149 y parágrafo 2.13, en esta misma obra). Sin embargo, sería un error decir que se ignoran totalmente las objeciones metodológicas. Porque Richardson encuentra espacio, en una nota al pie, para deshacerse del libro de Roberts, *History and Christian Apologetic* con una sola frase cargada de desprecio: "Una afirmación clara de la orientación metodológica de la historiografía durante el siglo XIX" (pág. 126). De esto se comenta algo en el texto: "El siglo XX ha sido testigo de la desintegración de los supuestos positivistas de la historiografía liberal, especialmente el supuesto de que corresponde al historiador construir un relato objetivo de las cosas que 'verdaderamente sucedieron' en el pasado" (pág. 125; las comillas irónicas aparecen en el original). El doctor Roberts ha de alegrarse, sin duda, por ser despreciado así, en razón del interés —teológicamente pasado de moda— que pone en la verdad histórica.

7.25 Un oponente más digno es el cardenal Newman que intentó, con una seriedad fuera de lo común, salir al encuentro de la crítica de Hume. Sin embargo, aun él parece haber sido incapaz de percibir la plenitud de la fuerza que la crítica posee; y, en especial, cómo los dos componentes operan de manera conjunta. Está dispuesto a reconocer la corrección, en términos generales, de los principios que Hume usa para controlar el valor de la evidencia testimonial. Lo que desafía, en cambio, es su aplicación a "estos milagros en particular, adscritos a Pedro, Santiago y Juan particularmente..." Debemos preguntarnos si en realidad son "poco probables, suponiendo que hay un Poder, exterior al mundo, capaz de efectuarlos; suponiendo que sean el único medio a través del cual este Poder sea revelable a aquellos que necesitan una revelación: suponiendo que Él, probablemente, vaya a revelarse; que tiene un gran fin a la vista al hacerlo..." [Newman (3), II (viii), 2, y compárese (1)]. Este argumento, muy tentador, pasa por alto que también se han ofrecido razones para decir: no solamente que no poseemos conocimiento natural alguno de la existencia de tal Poder, sino también —y en este caso quizá de manera más pertinente— que

no podemos tener garantía alguna con respecto a qué cosas se puede esperar que deban aceptarse a partir de este supuesto (7.19-7.21). La respuesta a todas las preguntas retóricas de Newman debiera ser, por lo tanto, que cualquier conclusión de este tipo con respecto a las posibilidades o imposibilidades de "la hipótesis religiosa" carecen, sin duda, de fundamento: "Debe con toda seguridad parecer contrario a las reglas de la analogía razonar a partir de los proyectos y las intenciones de los hombres, para llegar a los proyectos e intenciones de un Ser tan diferente y tan superior" [Hume (2), parágrafo XI].

7.26 Debatir en detalle, con la evidencia de que disponemos, cada caso particular nos llevaría, desafortunadamente, más allá de los límites, tanto de extensión como de temática, que se han determinado para esta serie. Sin embargo, aun dentro de esos límites hay tal vez algo más que puede y debe decirse. Un enfoque que apela a los supuestos de la historia crítica puede muy bien parecer arbitrario, dogmático e inflexible. No hay necesidad ni justificación para que el historiador merezca tales reproches. Por el contrario, la arbitrariedad está, y ha de estarlo, en aquellos que –se den cuenta de ello o no– insisten en afirmar que ciertas historias de milagros debieran recibir un tratamiento privilegiado. Aun cuando Hume, Gibbon y los otros Padres Fundadores de la historiografía moderna consiguieran desacreditar la vieja distinción explícita entre una historia sagrada y una profana, parece que ésta todavía sobrevive, implícitamente y bajo tierra, con una notable reducción del área que se asigna a la primera. Por cierto que cualquiera que afirme ser historiador y acepte, en primera instancia, las historias de San Agustín sobre resurrecciones sucedidas en su diócesis cuando era obispo de Hipona, provocaría las sonrisas y los suspiros de sus colegas profesionales. Sin embargo, aunque no quizás en Alemania, en los países de habla inglesa sigue siendo académicamente respetable una similar credulidad arbitraria con respecto a, por lo menos, una o dos de las historias sobre milagros que aparecen en las Escrituras canónicas.

7.27 El historiador crítico no necesita ser dogmático o inflexible. Si ha de extraer alguna conclusión a partir

de los restos del pasado, y si ha de guiarse según ciertas pautas, necesita obedecer a las mejores comprobaciones de lo que es probable o no, o posible. Esto es lo que debe ser un historiador crítico. Estas comprobaciones no son, en ninguno de los casos, incorregibles. Ya hemos citado un ejemplo proveniente de Heródoto, en el cual los progresos efectuados en otros ámbitos exigieron una revisión de lo que, en su época, había sido un juicio histórico sano; y también mencionamos cómo el propio Hume se desvió por haber pasado por alto esta posibilidad en el caso de las historias sobre milagros en torno a la tumba del abate Paris (7.12-7.13 y 7.11). Pero precisamente porque nos vemos obligados a revisar nuestras ideas con respecto a lo que es posible y lo que es imposible, y en la medida en que lo hacemos, también, y de manera correspondiente, tenemos que modificar nuestras estimaciones sobre lo que constituye o no un milagro. Por supuesto que es incorrecto, a la luz de los actuales conocimientos psicosomáticos, negarnos a recibir las historias sobre todos los santos que recibieron los estigmas. Pero, por la misma razón, hemos perdido cualquier razón que tuviéramos para pensar que la estigmatización histérica es de carácter milagroso.

7.28 Pueden ofrecerse ejemplos sobre muchos de los puntos que se han señalado, trayendo a cuenta una aplicación de algunos de los supuestos descubrimientos de las investigaciones parapsicológicas. M. C. Perry, en *The Easter Enigma* (Faber: Londres, 1959) sugiere que las historias de los evangelios deberían reconsiderarse a partir de lo que él supone que son los conocimientos modernos sobre "apariciones espontáneas de los muertos": experiencias que son alucinatorias en el sentido de que las personas "vistas", o lo que a uno se le ocurra, no están presentes para que se las pueda ver en un sentido normal de este verbo; pero que, según se sugiere, pueden ser verídicas en el sentido algo forzado de ser causadas por la persona a la que se asemejan, aun cuando aquella persona ya haya muerto (pág. 171). La idea de este reexamen es, como ya hemos visto, metodológicamente correcta. La conclusión de Perry es: "En este libro nos ha interesado especialmente el problema de las apariciones. Subrayando cuanto tienen en común con los fantasmas de los muertos, esperamos que este aspecto

de la Resurrección, al menos, sea más creíble para el escéptico" (pág. 239). Si se parte de las premisas de Perry, la conclusión es razonable. Pero no apoya la tesis de una resurrección genuinamente milagrosa. Es, al pasar, casi idéntica a aquella a la cual llega, sin el beneficio de las investigaciones parapsicológicas, J. M. Thompson en *Miracles in the New Testament* (Arnold, Londres, 1911): un libro notable, y notablemente olvidado, de un autor que más tarde se volvería famoso como historiador de la Revolución Francesa.

7.29 Perry mismo actúa de manera arbitraria en relación con esta tesis crucial. Los dos teremotos que registra Mateo son "ejemplos de esa tendencia a una descripción ardiente e imaginativa, que se descontrola del todo en los evangelios apócrifos", y con respecto a los cuales "la mayoría de los eruditos creen que no se basan en hechos reales" (pág. 63). Pero "no nos queda otra opción sino la de reconocer que la tumba en que fue colocado el cuerpo de Nuestro Señor el viernes por la noche estaba vacía al amanecer el domingo y que las explicaciones normales de este hecho no soportan un examen detallado" (pág. 102). Esto es arbitrario: porque precisamente los mismos principios que justifican el rechazo de los solidarios terremotos exigen que neguemos credibilidad a las historias sobre la resurrección física de Jesús. La afirmación que se implica en el último caso es por cierto mucho más fuerte, dado que nada hay de milagroso en que tiemble la tierra. Y es arbitrario también en un segundo y mucho más sutil modo: porque si permitimos una sola vez tales indulgencias frente a "explicaciones" milagrosas, no quedaría lugar para que la razón natural cortara su nudo gordiano en un sitio determinado, y no en otro; y por lo tanto no habría límite para los alcances posibles de tales "soluciones" que no son, en modo alguno, soluciones históricas.

7.30 Pese a que nuestra comisión es estrictamente filosófica, con el fin de evitar que se nos acuse de una actuación evasiva nos vemos en la obligación de comentar qué extraordinario nos parece que alguien pueda pensar que la evidencia que ofrece el Nuevo Testamento le obliga a aceptar conclusiones milagrosas. Al considerar estos textos en un aislamiento privilegiado, la gente tiende a olvidarse de todo lo que sabía, o debería

saber, sobre cómo, de manera bastante inocente por lo general, las historias crecen. Es tan poco frecuente como recomendable ofrecer, y así lo hace J. M. Thompson, un apéndice con casos evidentemente comparables. Sería instructivo, aquí, repasar algunas de las experiencias de la investigación parapsicológica. Perry llega a mencionar la muy comentada aparición de *Adventure* en Versailles, en la cual dos muy respetables damas académicas se convencieron de haber tenido algún tipo de experiencia de las cosas que sucedieron en ese palacio durante la Revolución Francesa. Pero rechaza los devastadores resultados de la confrontación los documentos, en aquel caso, por "la cantidad de discrepancias que quedan sin resolver" (pág. 184).

7.31 El hecho es que los documentos en que se expuso el caso difieren en muchos puntos de las declaraciones que hicieran las señoritas Moberly y Jourdain, y cada una de las diferencias representa un paso más hacia la elaboración de una historia más maravillosa. Cuando se ofrecieron aquellas primeras declaraciones al que entonces era el secretario de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas, éste creyó que el caso, tal como se le había descrito, no merecía el trabajo de una investigación. Las señoritas en cuestión tenían algún prestigio académico y nunca se ha puesto en tela de juicio su integridad. Sin embargo, en este caso de Versalles, las primeras declaraciones escritas fueron redactadas menos de cuatro meses después de la supuesta aventura, mientras que el segundo juego de documentos es posterior en varias décadas con respecto a los hechos. [Un resumen de la evidencia sobre *An Adventure* se encontrará en Flew (3).]

7.32 Por otro lado, un intento verdaderamente serio de certificación histórica común y corriente tendría que traer a cuenta diversos ejemplos de movimientos que hayan sobrevivido y, de modo positivo, que se hayan alimentado de los traumas de un aparente falseamiento (véase, por ejemplo, Festinger, etcétera). También debe cuestionar el supuesto popular de que una de las condiciones para llegar a desarrollos notables es la esplendidez de los orígenes, aunque ésta no constituya por sí misma una garantía. Este supuesto apenas podría sobre-

vivir a la comparación entre las vidas no muy inspiradoras del pastor Russell y del juez Rutherford y la devoción tan a menudo sacrificante de los Testigos de Jehová actuales. Considérese cómo estos dos fanáticos, tan a menudo despreciados, no apoyados por la promesa de castigos eternos para sus perseguidores, invocaron y soportaron el martirio en la Alemania de Hitler. Sobre los orígenes y las enseñanzas de los Testigos de Jehová, véase Pike. Como un tributo en cierto modo generoso, desde el punto de vista doctrinario, a la fortaleza de los Testigos bajo persecución, compárese con el comentario de uno de los participantes —que en este lugar quedará anónimo— en un simposio Católico Romano sobre el tema *Las armas nucleares y la conciencia cristiana*: "Si los turcos pudieron resistir por patriotismo el lavado de cerebro, y los Testigos de Jehová por odio y orgullo de su herejía, ¿podemos nosotros temer que Cristo abandone a los fieles?" (Stein, pág. 99).

7.33 Estas comparaciones, ninguna de las cuales bastaría por sí misma, no podrían colocarnos en la posición de saber, en alguna aceptable medida de detalle, qué cosas son las que en realidad sucedieron en Jerusalén y sus alrededores en el momento clave de aquella historia. Pero, por supuesto, nunca debemos olvidar que solamente si damos por sentado que estos eventos forman parte de una revelación única por parte de Dios tendremos razones para estar seguros de que la evidencia disponible debe ser suficiente. Sin embargo, lo que debería producir esta demolición de las barreras es el descrédito de las afirmaciones descaradas de que la Resurrección es un hecho conocido de la historia. No es tomarse la labor de la investigación histórica en serio afirmar que la única alternativa para la aceptación de este milagro debería ser "sostener que un grupo de hombres puede tramar una mentira y, acto seguido, morir por su fe en ella" (Neil, pág. 194). Sin embargo, si tales argumentos con respecto al crecimiento ulterior de la Iglesia Cristiana pueden ser neutralizados nos quedan relatos de la Resurrección que "sometidos a la consideración de la Sociedad para la Investigación Psíquica no serían probablemente tratados como especialmente convincentes" (Taylor, pág. 160. Compárese Broad, págs. 229 y

siguientes). Es una verdad de doble filo decir que "si los samaritanos y los efesios hubieran actuado a partir de los puntos de vista modernos sobre lo que es racional y lo que constituye una evidencia adecuada... hoy seríamos todos paganos" [Newman (3), pág. lxxxv].

8

LAS CREDENCIALES DE LA REVELACION

3. AUTORIDAD Y FE

8.1 Ya hemos presentado los aspectos más fundamentales del problema de la fe y de la autoridad. Fue así como, para justificar nuestro programa, tuvimos que indicar en el capítulo 1 por qué no es satisfactorio rechazar, con una complacida referencia a las supuestamente exclusivas esferas de la fe y la razón, el tipo de argumentaciones que, hasta aquí, hemos venido desplegando. No es satisfactorio porque, si nuestro compromiso con le fecha de ser algo más que arbitrario e irracional, debe haber alguna buena razón, en primer lugar, para asumir ese compromiso y, en segundo término, para elegir uno en particular entre los muchos que se nos ofrecen (1.8-1.9). Después, en el capítulo 2, al considerar las incoherencias que aparentemente viciaban el concepto de Dios, debimos insistir en la afirmación de que, en este punto, no puede permitirse que el recurso a una autoridad sea en modo alguno final y superior a cualquier otro. Porque lo que cuestiona es, precisamente, el carácter y la autoridad de todas las autoridades religiosas (2.33). "Antes de que se me invite a aceptar una declaración sobre la autoridad de la Iglesia o de las Escrituras, se me deben dar razones suficientes para aceptar a la Iglesia, o a las Escrituras, como voceros de la mente divina y también para sostener que Dios no es capaz de mentir" (Taylor, pág. 134).

8.2 Éstos son los puntos fundamentales. Una vez

que se los ha formulado de manera clara y firme, resulta evidente que las genuflexiones verbales frente a la Fe y la Autoridad no pueden servir como sustitutos adecuados de una apologética racional. A lo sumo podrán determinar la forma que esta apologética deberá asumir: razones, en otras palabras, para tener una fe y para que sea ésa, o razones para creer que hay autoridades que pueden decidir con respecto a los asuntos cruciales, y que son precisamente ésas. Si no se consigue producir una apologética presentable, aun cuando sea de esta clase, se está de hecho confesando que no hay una buena razón para creer en lo que uno cree. Y ésta bien puede ser la confesión de la verdad. Pero el reconocimiento de que las cosas son así, mal puede considerarse como una actitud coherente con el fervor proselitista. Ni esta posición merecería el respeto que —pór lo menos en las sociedades occidentales, de corte liberal— se exige y se concede a las creencias que se nos presentan como materia de fe. Porque una persona seria e intelectualmente responsable, por más crítica que pueda ser del teísmo religioso cristiano, no podría dar por sentada, desde el principio, una conclusión tan drástica; pese al prestigioso coro de aquellos que, más creyentes que incrédulos, por cierto, nos aseguran que ésta es la única verdad posible, según "todo el mundo bien lo sabe" (capítulo 1, *passim*).

8.3 Si ésta fuera la verdad, de ahí se seguirían varias consecuencias de orden práctico extremadamente importantes: consecuencias que, según parece, muy pocas veces se extraen, y que, por otro lado, serían bastante dañinas para los creyentes entusiastas y activos. Las campañas proselitistas estarían totalmente fuera de lugar si no solamente fuera verdad, sino que incluso se admitiera, que no hay razón alguna para creer en las doctrinas que se predican. Por otro lado —y en muchos países éste es un problema urgente y sensible que interesa a la política—, si las afirmaciones de la fe no pretenden de algún modo constituir alguna especie de conocimiento, o por lo menos de probabilidad razonable, se sigue que el adoctrinamiento de los niños queda inmediatamente desenmascarado como una verdadera ofensa moral. Si, por otro lado, uno cree junto con Newman, aunque equivocadamente, que la "Doctrina religiosa es conocimiento,

en un sentido por lo menos tan pleno como lo es la doctrina de Newton", será razonable concluir que "la educación universitaria y la escolar, sin teología, es directamente defectuosa desde el punto de vista filosófico"; y que "la teología tiene derecho a reclamar, por lo menos, un lugar igual al que tiene la astronomía" [Newman (4), A, II, 9]. Pero si, por más razón que tenga, alguien concede que no hay razones suficientes para sostener que las doctrinas de su fe son probablemente verdaderas —y menos aún para afirmar que en realidad lo son— no le asiste derecho alguno de enseñar a otros que esas doctrinas son ciertas. Una cosa es enseñar como "conocimientos religiosos" las cosas que la gente cree; otra cosa, muy distinta, enseñar esas creencias como si fueran "conocimiento religioso" [Flew (12)].

8.4 Quizás ha habido y hay teístas cristianos de peso para quienes el recurso a la fe o a la autoridad envuelve la implicación drástica de que no hay razones para creer (sea o no que ellos reconozcan las implicaciones de esta afirmación, o que si las reconocen las acepten con alegría). Por cierto, algunos de los fideístas extremos en el pasado y algunos de las bartianos extremos en la actualidad, han hablado como si esto fuera, exactamente, lo que quieren decir (1.1 y siguientes); mientras que los apologistas populares, demasiado a menudo y muy comprensiblemente, se sienten inclinados a hablar de manera poco respetuosa acerca de la razón, a partir del momento en que las cosas no les salen del todo bien. Es así como uno de ellos, según ya hemos visto (2.13 y 7.23-7.24), tiene su propio atajo para sortear los obstáculos que ponen en su camino las objeciones filosóficas y metodológicas y se siente capaz de conceder lo siguiente: "No se trata de que haya "argumentos", por supuesto, que sirvan para convencer a los incrédulos, pero sí pueden apoyar de manera poderosa la convicción de los cristianos de que no han creído en vano" (Richardson, pág. 171).

8.5 Sin embargo, es mucho más común que los teólogos y los apologistas populares quieran hacer parecer que la fe constituye una forma especial de canal para el conocimiento, y que el endoso de la autoridad que han escogido constituye un fundamento razonable para la fe. Mas para salir airosos con ésta deben satisfacer los

requistos que se especifican en el primer parágrafo de este capítulo y anteriormente.) Por la razones que se han dado es inherentemente imposible que la fe o la autoridad sirvan, por sí mismas, como credenciales últimas de una revelación. Por otro lado sugerir que hay alguna esfera en la cual la razón es incompetente, al mismo tiempo que se sostiene que hay algunas cosas en esa esfera que vale la pena creer, equivale a decir a la vez que no hay razones para creer en esas cosas y, puesto que vale la pena creerlas, que sí las hay.

8.6 Tales sugerencias son el resultado de pensar a partir de imágenes inadecuadas. En el capítulo 1 examinamos la idea de que la razón puede llevarnos solamente hasta cierto punto; y que para adentrarse más allá de la cabecera del riel o del camino de la razón es necesario continuar el viaje valiéndose de otros medios (1.8-1.10; compárese Root). Otra figura similar, e igualmente equívoca, es la que presenta a la fe y la razón como si fueran dos herramientas diferentes de un mismo equipamiento intelectual. Pero no hay y no podría haber, una alternativa autónoma y confiable de este tipo. Porque si la fe —o la presunción, o la autoridad— verdaderamente nos permite llegar a los resultados deseados, y en la medida en que puede hacerlo, por esa causa precisamente se vuelve razonable confiar en sus operaciones; mientras que si no lo hace, o si no hay modo de saber que lo haga, la confianza en su capacidad se vuelve irracional por el mismo hecho, o por lo menos es arbitraria. Todas estas imágenes son erróneas: porque la fe no es una razón, sino que la necesita; y porque la razón, por su misma naturaleza, incorpora en sí a todas las otras razones que pueda haber. Sin embargo, estas imágenes, inapropiadas para representar las relaciones correctas entre la razón y la fe, pueden encontrar empleo útil si se las usa como ejemplos de la división entre las esferas de la teología natural y la revelada, si no fuera que ambas parecerían no dejar lugar para que la razón sea soberana: corte a la que debemos apelar, tanto para determinar si las supuestas conclusiones de la primera han sido establecidas de manera correcta como para decidir si las afirmaciones de cualquier supuesta revelación pueden aceptarse.

8.7 Tal vez resulta esclarecedor que repasemos la

apologética clásica de Santo Tomás, colocándola en esta perspectiva. En el primer capítulo del libro I de la *Summa contra gentiles* sostiene que, aunque ciertas proposiciones con respecto a Dios pueden descubrirse mediante la luz de la razón natural, sin ayuda alguna, tanto éstas como muchas otras son presentadas a la fe por la revelación. La creencia en la validez de esta revelación es fe. Pero este acento especial en la fe no implica una depreciación de la razón. Porque Santo Tomás insiste, acertadamente, en sostener que debe haber, y él cree que las hay, buenas razones para aceptar la revelación propuesta en los términos en que se nos la presenta y deja a la apologética racional, precisamente, esa tarea que nosotros hemos venido exigiendo como indispensable. En el mismo entendimiento sostiene que las proposiciones de la revelación auténtica no pueden ser incoherentes con respecto a la razón o a otras proposiciones de la propia revelación. Porque si fueran incoherentes dentro de ella, ésta no nos estaría revelando lo que tenemos que creer; mientras que si fueran incoherentes con la razón, ésta sería una razón suficiente para saber que son falsas y, por lo tanto, que también es falsa su pretensión de encarnar una revelación auténtica de la verdad.

8.8 Así, Tomás escribe: "Hay un doble modo de la verdad en lo que profesamos con respecto a Dios. Algunas verdades sobre Dios exceden a toda la capacidad de la razón humana. Tal, por ejemplo, la verdad de que Dios es trino. Pero hay algunas verdades que la razón natural también es capaz de alcanzar. Como la verdad de que Dios existe, de que es uno, y algunas otras más... Tales verdades han sido comprobadas demostrativamente por los filósofos guiados por la luz de la razón natural" [Santo Tomás (1), I, 3]. En cuanto a la revelación: "Estos 'secretos de la sabiduría divina' (Job 11:16), la sabiduría divina misma, que conoce en su plenitud todas las cosas, se ha dignado revelarlos a los hombres. Revela su propia presencia, así como la verdad de su enseñanza e inspiración, mediante argumentaciones adecuadas..." [Santo Tomás (1), I, 6]. Sin embargo, "aun cuando la verdad de la fe cristiana... sobrepasa la capacidad de la razón... puesto que... solamente lo falso se opone a la verdad... es imposible que la verdad de la fe se

oponga a aquellos pricipios que la razón humana conoce de manera natural... Aquello que sostenemos, por la fe, que es de la revelación divina, por lo tanto, no puede ser contrario a nuestro conocimiento natural" [Santo Tomás (1), I, 7].

8.9 Una vez que estas afirmaciones con respecto a las relaciones entre la fe y la razón se han enunciado con claridad y han sido bien comprendidas, parecerían ser indisputables, desde el punto de vista racional. Donde, por supuesto, nos separamos de Santo Tomás es en sus afirmaciones sustantivas. Porque en el capítulo 2 hemos dado razones para pensar que el concepto de Dios es incoherente en sí mismo. En los capítulos 2, 4 y 5 desafiamos la afirmación de que la existencia de Dios haya sido "comprobada demostrativamente", o en cualquiera otro de los modos que establece la razón. Por último, en el capítulo 7 hemos tratado de demostrar que hay objeciones metodológicas fundamentales a la afirmación de que una revelación propuesta en cuanto tal pueda ser convalidada por medio de "obras que superan la habilidad de toda la naturaleza". Y es precisamente a la evidencia de las señales, los milagros y la profecía a lo que Santo Tomás apela: "Esta maravillosa conversión del mundo a la fe cristiana es el testimonio más claro de las señales ofrecidas en el pasado, de modo que no es necesario que se las repita, puesto que se manifiestan de la manera más clara posible en sus efectos... Sin embargo, es un hecho también que, aun en nuestros tiempos, Dios no deja de obrar milagros a través de sus santos, para la confirmación de la fe." Y, atacando las pretensiones del islanismo, sostiene que Mahoma "no ofreció señales producidas de manera sobrenatural, las únicas capaces de dar un testimonio adecuado de la inspiración divina; porque la acción visible que solo puede ser hecha por Dios revela la invisible inspiración de un maestro de la verdad" [Santo Tomás (1), I, 6].

8.10 Aun cuando los aspectos fundamentales de las relaciones entre la razón, la fe y la autoridad parecerían ser suficientemente claros y aceptables, los temas en discusión se vuelven un poco menos directos cuando pasamos de las generalidades básicas al detalle específico. Encontramos entonces, frecuentemente, que muchas

personas poco dispuestas a desafiar los fundamentos, si se los presenta de manera poderosa, insisten y hacen depender su argumentación de réplicas que, de hecho, confunden y entran en conflicto con los principios básicos. A fin de obtener una comprensión más clara de este mecanismo, vale la pena que prestemos atención a algunos conceptos muy de moda y que merecen ser tenidos en cuenta por sí mismos.

8.11 El primero tiene que ver con la noción de prueba. Se acepta corrientemente en nuestros días, según se mencionó en un capítulo anterior (1.7), que es imposible demostrar la existencia de Dios. Y esto, por otro lado, sería un truismo. Y quizás esta afirmación sea correcta, siempre que se interprete que significa que no hay ni puede haber argumentos demostrativos que lleguen a esa conclusión a partir de premisas que sean necesariamente verdaderas o, pese a ser contingentes, su evidencia sea tal que se encuentren más allá de toda disputa seria. El Argumento Ontológico (4.1 y sigtes.) puede quizá servir como ejemplo de aspirante al primer tipo de demostración, mientras que las Cinco Vías de Santo Tomás, sin duda, tenían el propósito de ser demostraciones del segundo tipo (3.3 y en otros lugares). Acaso las pruebas válidas de estos tipos de demostración es muy probable que sean imposibles; aun si lo son, la proposición de que lo sean es un truismo de clase muy especial, dado que las "pruebas" del segundo tipo, por lo menos, se enseñan y aceptan como demostraciones en la mayoría de las instituciones educacionales católico romanas.

8.12 Concediéndose que una prueba, en alguno de estos dos sentidos, es imposible, todavía debe haber alguna razón suficiente para creer en Dios si esta creencia no se ha de destacar como totalmente arbitraria e irracional. Quizá valga la pena, aquí, señalar entre paréntesis que el canon del Primer Concilio Vaticano no exige de modo específico tales argumentos demostrativos: la palabra *demonstrari* (ser demostrado), que aparecía en uno de los borradores, fue remplazada, en la fórmula sancionada, por la expresión más débil *certo cognosci* (ser conocido por cierto). Pero este requisito un poco más débil sigue exigiendo algún tipo de prueba o demostración. La tentación, a la que sucumben

demasiado a menudo los protestantes, es creer equivocadamente que no siendo posible ofrecer pruebas de un tipo determinado no se necesitan, en realidad, pruebas de tipo alguno; o incluso, en una actitud quizá peor, que siendo imposible obtener argumentos demostrativos válidos pueden aceptarse los que no lo son.

8.13 Veamos, por ejemplo, algunos pasajes del libro de un autor que, después de publicada esa obra, fue investido por una prebenda de la moda académica muy apreciada hacia 1960: un profesorado en una universidad nueva. En ese libro, en un capítulo sobre "Revelación y Razón", hay una discusión sobre "las dos más conocidas 'pruebas' o 'demostraciones' tradicionales de la existencia de Dios, la cosmológica y la teleológica" (Jenkins, pág. 50; las comillas, tal como aparecen en el original). Después de confundirse con las tres primeras Vías como si fueran un mismo argumento, se encarga de citar al padre Copleston con respecto a las implicaciones de lo que hemos denominado el Argumento a partir de la Contingencia (4.16). La conclusión de Copleston es que, habiéndose concedido la premisa de que existen los seres contingentes, se sigue inevitablemente que debe haber un Ser Necesario. Pero Jenkins comenta: "Lo que se afirma aquí es que, por lo menos, si bien la prueba cosmológica no es una prueba en el sentido estricto de la palabra, es un recordatorio poderoso de que somos criaturas impelidas a encontrar un significado en la contingencia del sistema de relaciones en que vivimos, y que este significado debe trascender ese sistema" (Jenkins, pág. 51).

8.14 Esto ni siquiera sirve para comenzar. En primer término, implica una representación equivocada de la posición de Copleston, perfectamente honesta y directa. Porque Copleston nos ofrece lo que para él, quizás equivocadamente, son deducciones válidas a partir de sus premisas: "Si uno no desea embarcarse en el sendero que conduce a la afirmación de un ser trascendente... es necesario negar la realidad del problema, afirmar que las cosas 'simplemente son' y que el problema existencial no es sino un falso problema" (Cita en Jenkins, pág. 51, extrayendo un pasaje de Copleston, pág. 124). Sin embargo, si, según Jenkins da por supuesto, el argumento no es válido, no tenemos aquí razón alguna

para afirmar en un sentido teológico que somos criaturas, o para retirarnos frente al supuesto estratónico de que el universo en sí es la última realidad. Las argumentaciones incorrectas no pueden servirnos siquiera como recordatorios de la verdad de sus pretendidas conclusiones, a menos que se sepa que éstas son verdaderas de modo independiente. Sin embargo, son precisamente estas pretendidas verdades las que aquí se están disputando.

8.15 A continuación, Jenkis se ocupa del "argumento que siempre ha tenido el mayor atractivo popular, el llamado argumento teológico. Es innegable que el universo despliega ante nuestros ojos el más sorprendente orden y *proyecto*" (Jenkins, pág. 51: la bastardilla es nuestra). Si fuera así, no habría deficultad alguna para desarrollar una prueba demostrativa de la existencia de uno o más Proyectistas (3.21). Pero parece que, si bien el proyecto o designio es innegable, por otro lado no lo es, según se expresa en seguida: "Acordemos que es teóricamente posible que el mundo sea un vasto animal autocreativo, como lo pensó David Hume, y que todo su infinitamente delicado e inspirador orden y toda su esplendidez, tan maravillosamente acordes con nuestros corazones y mentes, son productos colaterales suyos, de carácter accidental, y que el argumento teleológico no consigue eliminar totalmente esta posibilidad. Pero ¿será verdaderamente así?" Después de una breve disquisición sobre Bertrand Russell y acerca de cómo "los hombres muy inteligentes pueden ser excesivamente conscientes de en qué medida su inteligencia los diferencia de los otros hombres", nuestro autor continúa: "Si se necesitan los ojos de la fe para ver que los cielos declaran la gloria de Dios y que el firmamento manifiesta la obra de sus manos, se necesita un ojo oscurecido por el orgullo o la necedad para no ver que hay gloria en los cielos y que el firmamento demuestra la extraordinaria obra creadora de alguien" (Jenkins, pág. 53).

8.16 Como muchos otros, Jenkins no logra evaluar en la totalidad de su dimensión la crítica de Hume. Hubiera sido mejor —me permito decirlo con humildad— haber intentado, con un poco más de empeño, llegar a comprender a fondo la posición opuesta antes de lan-

zarse a la denuncia del orgullo y la necedad de los opositores recalcitrantes a lo que uno piensa, porque, según vimos en el capítulo 3, el Argumento a partir del Orden de la Naturaleza, construido como un argumento que se funda en al experiencia, no puede aplicarse al universo: dado que el universo, en cuanto tal, debe necesariamente ser único, no puede haber una experiencia pertinente que garantice qué cosas son, en su caso, posibles o imposibles. El orden del universo, por lo tanto, no puede ofrecernos una buena razón para atribuírselo a alguna causa o principio que esté "fuera" del mundo. Pisamos aquí un terreno que ya hemos recorrido. La cita de esta otra ilustración sirve para que veamos cómo los argumentos escépticos de Hume —argumentos que la teología más sofisticada de nuestros días no acepta por irrelevantes— son rechazados solamente porque no se los estudió ni entendió. Pero nuestro objetivo principal es traer a luz cómo aquellos que quieren desentenderse de la imposible tarea de responder a las objeciones que se han hecho contra las "pruebas" tradicionales pueden, pese a todo, intentar una nueva formación de los mismos indefendibles argumentos, como si aun así fueran, de algún modo, la segunda alternativa preferida. "Ocasionalmente se oye decir a los profesores de teología que incluso si las pruebas no ofrecen un fundamento concluyente para la fe de Dios son, por lo menos, señaladores, indicadores. Pero un argumento falaz no señala nada (salvo la falta de agudeza lógica de quienes lo aceptan). Y tres argumentos falaces no son mejor que uno (MacIntyre, pág. 63).

8.17 Las dos —no tres— pruebas que considera Jenkins son presentadas por él como si ofrecieran una garantía sustancial de las conclusiones que, según él mismo reconoce, no llegan a demostrar. Hay otra línea de argumentación, bastante popular, que también toma como punto de partida el mismo ambiguo y rebatido truismo: "Por supuesto, nadie puede en realidad *demostrar* la existencia de Dios." El apologista, a continuación, explica de manera más o menos dramática cómo uno ni siquiera puede *demostrar la propia* existencia ni la existencia de las cosas que uno siente y tiene ante sí; y, por cierto, tampoco puede *demostrar* la existencia de cualquiera de las cosas que verdaderamente impor-

tan en la vida. La conclusión que finalmente se formula, o sugiere, es que sería igualmente ridículo pedir que se demostrara la existencia de Dios.

8.18 De este modo, el apologista no llega a ningún lado; o, por lo menos, no debiera. El primer movimiento de la respuesta, como ocurre tan a menudo en el caso de estas dramáticas negaciones filosóficas, es lanzar el desafío de definir, con exactitud, qué es, precisamente, lo que no tenemos. Supuestamente, la respuesta tendría que ser que no tenemos, ni podemos llegar a tener, una prueba en uno de nuestros dos significados de "prueba" (8.11). Sin embargo, si fuera así, no hay absolutamente nada que justifique el revuelo. Porque lo que tenemos, o podemos tener, en los casos paradigmáticos de certeza empírica garantizada que el apologista ha enumerado, son precisamente todas las buenas razones que podríamos necesitar. Los ejemplos se eligieron teniendo presente esta idea. Si alguien en pleno uso de sus facultades mentales ha inspeccionado de cerca algún objeto y ha consultado a amigos suyos igualmente bien dotados, y si el grupo ha efectuado algunas comprobaciones que han confirmado sus sospechas, no hay nada más que pueda hacerse. Si no se trata de conocimiento, servirá como sustitutivo hasta tanto que el conocimiento se produzca.

8.19 Pero, aunque en estos casos paradigmáticos tengamos todas las pruebas que razonablemente puedan exigirse, y más aún, esa no es, por cierto, la situación en la cual nos encontramos con respecto a Dios. Es incuestionable que ciertas personas poseen experiencias —según describen— de haber enfrentado o encontrado a Dios, o de ser tocados por Él, o de que Dios ha actuado a través de ellos. Pero, tal como argumentamos extensamente en el capítulo 6, eso no basta, de manera alguna, para justificar la conclusión de que sus convicciones sean, en realidad, correctas. La tercera clase de prueba, la clase que evidentemente podemos tener en los casos paradigmáticos que se escogieron, no está disponible en el caso de Dios: hay algo de inadecuado, por otro lado, en la simple sugerencia de que pudiera estarlo (6.24). Pero esto deja al creyente deseoso, todavía, de alguna razón suficiente que garantice su fe. Y es evidente que no nos ayudará el afirmar la carencia total

de pruebas, en uno los dos primeros significados de "prueba", como una especie de justificación para creer aun sin el beneficio del tercero de esos significados.

8.20 A veces, el caso se complica por la introducción de una duda estrictamente filosófica: quizá nunca podamos saber y nunca sepamos —aun en lo que, en nuestros momentos menos filosóficos, podemos hacer funcionar como paradigma de seguridad plenamente justificada— si hay en realidad cosas materiales alrededor nuestro, o si otras personas posen nuestras mismas características y disposiciones mentales (que nosotros, por ignorancia, nos sentimos tan inclinados a atribuirles). Éste no es el lugar más adecuado para exponer nuestras muy peculiares dudas filosóficas. Debería bastar la indicación de lo ridículo que sería fundar ciertas afirmaciones positivas con respecto a lo trascendente, lo inefable y lo eterno, sobre la paradójica constatación de que ni siquiera podemos conocer las cosas más evidentes con relación a lo que tenemos presente de manera inmediata en torno de nosotros. Estos esfuerzos quizá puedan considerarse como reliquias de la famosa "máquina de guerra" que, en la última parte del siglo XVI y en el siglo XVII, usó armas tomadas en préstamo del escepticismo griego clásico, para confundir a los protestantes (Popkin, especialmente cap. 4; compárese con Bredwold, caps. 3-4).

8.21 Otra línea de argumentación, con asociaciones igualmente escépticas, es quizá más característica de nuestro propio siglo. Asume diversas formas, pero todas, en último análisis, comienzan desde la demostración de Hume de que los argumentos *a partir de*, a diferencia de los análisis *de* datos experimentales, no pueden ofrecer una prueba deductiva válida de sus conclusiones. (Esta demostración clásica es el germen de lo que, desde entonces, ha dado en llamarse, de manera algo equívoca, el Problema de la Inducción.) En su forma más cruda, implícita en el tratamiento que hace Jenkins del Argumento Teleológico (8.15), la línea de argumentación consiste en argüir que, siendo imposible *demostrar* cualquier conclusión fáctica, resulta poco razonable exigir argumentos sólidos en apoyo de supuestas conclusiones fácticas con respecto a Dios. La respuesta breve y decisiva a esto es que la imposibilidad de ofrecer

una prueba, de la primera o de la segunda de nuestras clases (8.11), no es una razón válida para concluir que sea innecesario ofrecer una prueba o demostración de algún otro tipo. Sin embargo, cuando exigimos una buena razón satisfactoria de otra clase más adecuada, descubrimos que es igualmente imposible proponer un argumento de peso, sea a partir de la experiencia o de un enfrentamiento cara a cara (caps. 3 y 4). Por lo tanto, a menos y hasta tanto que se nos ofrezca una argumentación adecuada de algún otro tipo, la conclusión correcta solo puede ser que no hay una razón suficiente que sustente esta creencia religiosa.

8.22 Un uso más elaborado e interesante de las ideas de Hume introduce la noción de la Uniformidad de la Naturaleza. Se afirma que esto es algo que el practicante de la ciencia, y por cierto todos los demás entre nosotros, simplemente debemos suponer ("como un acto de fe"), y que la única justificación disponible de esta grandiosa suposición se encuentra en los descubrimientos y las aplicaciones (las "obras") que de ella resultan. Se sugiere, además, que este caso es paralelo (e indica una posible justificación) al compromiso fundamental del teísmo cristiano. El uso apologético del concepto de que la también ciencia, de alguna manera, se funda en la fe, puede en cierto modo trazarse hasta en un autor tan antiguo como Orígenes; una fuente contemporánea distinguida es el libro de lord Balfour *The Foundations of Belief* [Hick (1), pág. 67; una referencia apologética más sutil, por no decir más oscura, a "los fundamentos de la inducción" se encontrará en H. D. Lewis págs. 43-44).]

8.23 Debemos reiterar que éste no es lugar para un tratamiento del problema de la inducción. Pero sucede que nosotros mismos hemos intentado en otra parte demostrar que, sea lo que fuere que los científicos necesiten psicológicamente para mantener en alto su moral profesional, es un error pensar que cualquier supuesto de este tenor puede ser necesario para convalidar los procedimientos básicos de la argumentación a partir de la experiencia. Y, por otro lado, es difícil encontrar una fórmula tan general y precisa como para ser pertinente con respecto al problema de la inducción y que no sepamos, de hecho, que es falsa [Flew (5), cap. 4;

compárese 3.17 y siguientes]. Es suficiente, sin embargo, para nuestros objetivos actuales, preguntar cuáles serían, en el caso religioso, los frutos y las obras, dado que sin tener una respuesta satisfactoria a esta pregunta la comparación no nos ofrece lo que a todo lo largo de este libro hemos estado buscando: alguna razón para pensar que el teísmo cristiano es, de hecho, verdadero.

8.24 No parecería haber una respuesta aceptable a esta pregunta crucial. Aun suponiendo que se concediera como un hecho establecido que la aceptación de la doctrina teísta tiende a producir un saldo de espléndidos efectos morales, efectos que no son en sí parte del criterio para creer verdaderamente en la doctrina (5.37), no habríamos comenzado siquiera a demostrar que ésta es verdadera. Falsas creencias pueden producir buenos resultados, y los hechos lo confirman. Por otro lado, si este supuesto ha de concebirse como una especie de teoría fundamental, debemos insistir en que se nos dé a conocer cuál es el tipo de tarea teórica que desempeña. ¿Cuáles son las consecuencias, en principio lógicamente falseables, que quedarían demostradas como verdaderas si el supuesto resultara válido? ¿Ocurre así en realidad? ¿Qué descubrimientos independientemente verificables pueden hacerse sobre la base de esta hipótesis a suponer que deben ser?

8.25 Una vez que estas preguntas han sido presentadas de manera clara y potente, comienza a parecer, según se sugirió desde el principio (1.24-1.25), que la hipótesis religiosa de un teísmo verdaderamente elaborado en alto nivel no implica consecuencias falseables de manera directa. Hume, que introdujo en este contexto la expresión "la hipótesis religiosa", sostuvo que ésta es, en sí, una consecuencia necesaria que ha de extraerse de la propia definición de la palabra *Dios*. Porque precisamente en la medida en que se insiste que Dios debe ser esencialmente único, que no puede ser miembro de ninguna especie o género (ordinario), queda inhibida necesariamente la posibilidad de inferir, a partir de cualquiera de las analogías que tenemos a nuestra disposición, qué podría esperarse que este Ser hiciera, si existiera en realidad. Por la misma razón, y de manera idénticamente inevitable, se descalifica a este concepto de Dios para toda aplicación explicativa posible, al mo-

do de las aplicaciones que se dan a todas las hipótesis científicas (comunes y corrientes) posibles [Véase la sección IX de la primera *Inquiry*, y compárese Flew (5), cap. 9].

8.26 Enfrentado con esta réplica, el apologista contemporáneo, muy a menudo, intentará a la vez retirarse, admitiendo el valor de la objeción, y reafirmar su posición, rechazándola: "Por supuesto, el teísmo no es como una hipótesis científica; los cristianos jamás han pensado que lo fuera." Supongamos que dejamos de lado la cuestión agregada de si este punto ha sido alguna vez, o es ahora, tan evidente y tópico. Aun así, nuestro apologista tendría que mostrarse mucho más embarazado de lo que parece estarlo. Porque, según observamos anteriormente (2.8; compárese 1.24-1.25), hacer una afirmación implica, necesariamente, negar su contraria. Una afirmación posee un contenido sustancial precisamente en proporción a los alcances de las negaciones implícitas en el acto de afirmarla. De manera que si el teísmo ha de poseer algún ingrediente fáctico es necesario encontrar algo que el teísmo niegue: "Simplemente algo que hubiera tenido que ocurrir o no, o que hubiera ocurrido o no, que nos permita decir —en vuestro sentido de la palabra— 'No hay Dios'."

8.27 Tampoco servirá lo que algunos han realizado: pensar primero en algún hecho manifiesto e indiscutible, para decir que sería una prueba contraria a la existencia de Dios que tal cosa no sucediera. Si ésta fuera la única cosa que, concebiblemente, pudiera demostrar que, después de todo, las afirmaciones teístas eran falsas, la negación de este hecho debería ser la suma total del contenido fáctico de aquellas afirmaciones: "Tomad lo que queráis —dijo Dios—, "tomadlo, pero pagad por ello" (2.8). Cuando este desafío se presentó inicialmente en esa forma particular, una primera respuesta, que claramente no estaba hecha a la medida de la pregunta, sino que surgía íntegra de la tradición escolástica, consistía en sugerir que el único o por lo menos el más evidente de los falseamientos posibles, hubiera sido que nada de lo que existe existiera o hubiera existido nunca [Corbishley (1)]. Pero si esto es todo lo que el teísmo niega, todos somos teístas ahora, y el necio que dijo en su corazón "No hay Dios" debe de haber estado, cier-

tamente, loco de atar. El dilema del teísta es encontrar algo positivo para decir sobre su propuesta de Dios, con suficiente contenido determinado como para ser en principio falseable e interesante, sin ser al mismo tiempo, de hecho, falso. La dificultad de esta tarea autoasignada puede ejemplificarse muy bien con el Problema del Mal (inventado por los teístas). Mientras se pretenda, ingenuamente, dar validez a la especificación de que Dios debe ser "infinitamente poderoso, sabio y justo", de ello se deduce que el universo que este Dios ha creado debe ser el mejor de todos los universos posibles. Dado que evidentemente no lo es, excepto quizá según ciertas pautas completamente artificiales y hechas a medida por los mismos teístas, se sigue de manera ineludible que no puede haber tal Creador. Sin embargo, una afirmación contraria sería suficientemente directa y, a su manera, interesante.

8.28 Si, por otro lado, los términos de la definición original deben interpretarse de tal manera que nada de lo que ocurre —y quizá nada de lo que habría podido ocurrir— demuestre o hubiera podido demostrar que la afirmación teísta es falsa, se extrae todo el contenido fáctico de la afirmación, y parecería que el único interés que queda es el del filósofo que busca un ejemplo clásico de afirmación viciosa. Por desgracia, la única cosa que debe preocuparnos no es este tipo inocuo de desvirtuación. Se hace referencia, además, a un nuevo mundo de eterna retribución y eterna recompensa, con el fin de arreglar el manifiesto desequilibrio moral del único mundo que conocemos; y todo el sistema intelectual resultante es muy capaz de estimular una aceptación fundamentalmente endurecida y complaciente de cualquier arreglo que se suponga dispuesto por el Creador, teniéndoselo por inevitable y últimamente bueno. "Los bienaventurados en la gloria no experimentarán piedad por los condenados" (2.58).

8.29 Si alguien prefiere dudar que en el corazón del cristianismo tradicional hay una dureza e insensibilidad terribles, que examine antes de decidirse uno o dos capítulos de la *Critique of Religion and Philosophy*, de Walter Kaufmann, y luego compare esta lectura con los primeros volúmenes de *Five Centuries of Religion*, de Coulton, o con *Rise and Influence of Rationalism in*

Europe, de Lecky (Kaufmann, parágrafos 54 y 55). Y si se le ocurre pensar que la doctrina del Infierno es un ropaje vetusto del cristianismo en nuestros tiempos, que consulte alguna obra de lectura corriente y respaldada por la autoridad oficial, para descubrir cuál es, verdaderamente, la enseñanza de la Iglesia Católica. (Smith; constrástese con Goffin. Puede admirarse y dar la bienvenida a la integridad y compasión que lleva a la señora Goffin y, en otras esferas, a la señora Biezanek, a rechazar públicamente partes del catolicismo romano, al mismo tiempo que mantienen firmemente su compromiso; pero no deben confundirse tales excentricidades de conciencia, espléndidamente protestantes, como indicaciones —pues no lo son— de lo que ha sido y es la enseñanza oficial y autorizada de esa Iglesia.)

8.30 Es tiempo de regresar a otro tipo de consideración de la fe y la autoridad. Apologistas de mentalidad filosófica y filósofos de inclinación apologética sugieren, a veces, que el concepto aquí pertinente es el de "creer en", y no el de "creer que". Y es posible que también agreguen alguna referencia a la distinción que debe hacerse en latín entre dos tipos de fe: *fides* (en una proposición) y *fiducia* (en una persona) [Hick (1), pág.XI]. Sin duda esta aclaración introduce un punto interesante. Las fórmulas del credo parecerían, en realidad, subrayar la acción de "creer en": "Creo *en* Dios Padre, Todopoderoso, y *en* Jesucristo... Creo *en* el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne, la vida perdurable" (Bettenson, parágrafo II, las bastardillas las hemos agregado nosotros). Y sin duda, para el hombre de fe, su creencia se le presenta por sí misma como fe en la persona de Cristo, o en la autoridad de la Iglesia de Dios, o en la revelación de las Escrituras. Esto quizá junto con algún contraste entre las "proposiciones meramente abstractas", puede ser de la mayor importancia para una comprensión de la psicología de la religión. La pregunta es si todo esto tiene algo que ver con los planteos de orden lógico que, supuestamente, estamos interesados en discutir.

8.31 Tomemos nuestro ejemplo, aquí, no de alguna obra francamente apologética, sino de un artículo sobresaliente de un autor que pertenece al círculo íntimo

de los discípulos de Wittgenstein. Norman Malcolm plantea la pregunta: "¿Es una creencia religiosa que 'Dios Existe'?" Y, después de los preliminares del caso, dice: "Debo confesar que la supuesta creencia en la existencia de Dios se me presenta como un concepto problemático, mientras que la fe en Dios no lo es... La fe en Dios es parcialmente, pero solo parcialmente, análoga a la fe en un amigo, o en el médico." Sin duda esto es verdad, pero no por las razones que se ofrecen: "La fe en una persona denota, primordialmente, confianza: pero éste no es el caso de la fe en Dios. Se puede decir que cree en Dios alguien cuya actitud principal hacia Dios es el *temor*... Pero si uno tuviera un gran miedo de otro ser humano no podría decir que cree en él." Si mal no recuerdo, los hombres que rodeaban a Hitler creían en él, pese a que también tenían miedo de él. Malcolm prosigue: "Ahora bien, es natural que si alguien dice que cree en Dios nos sintamos inclinados a entender que también cree que Dios existe. Pero dista mucho de ser claro el significado que tiene esta expresión." Nuevamente es verdad, aunque esta vez tampoco por las razones que da Malcolm. Su razón es simplemente que una verdadera creencia en Dios debe, según piensa, implicar, en cuanto tal, algún tipo de respuesta afectiva: "¿Podría la creencia en su existencia ser verdaderamente tal si fuera totalmente no afectiva?" [Malcolm (2), págs. 106-107].

8.32 Aun si concedemos que esta última sugerencia es de hecho correcta, resulta claro que la argumentación de Malcolm, pese al manejo ilustrado que hace del método filosófico en su presentación, reposa sobre un error muy elemental. Porque suponiendo que la creencia en Dios exige algún tipo de respuesta apropiada, puede también suponer, en realidad necesita suponer, alguien o algo con respecto al cual o a lo cual se emite la respuesta. ¿A qué —para enfocar el centro de la adoración del teísmo cristiano— cree Malcolm que el verdadero creyente dirige sus oraciones? (No es arbitrario que esta pregunta haya sido planteada con cierta urgencia al obispo de Woolwich,* aunque algunos de los que se

* J. Robinson, autor de *Honesto para con Dios,* Ed. del Nopal, Barcelona. (*N. del T.*)

sintieron escandalizados por su respuesta han pasado por alto que, pese a la vehemencia y fuerza de sus argumentos en favor de la tesis de que "Dios es intelectualmente superfluo... emocionalmente dispensable... y moralmente intolerable", parece querer, al mismo tiempo, seguir actuando y expresándose a partir de convicciones que parecerían estar en diametral oposición con estas conclusiones [Véase J. Robinson (1), Edwards y Robinson, y J. Robinson (2)].

8.33 Malcolm afirma con énfasis que quienes no son capaces de ver el eslabón lógico que él discierne entre el contenido y el afecto, en este caso particular, piensan que: "La creencia en su existencia vendría primero y la actitud afectiva puede, o no, venir después. La creencia en la existencia de Dios no implicaría de manera lógica una actitud afectiva determinada con relación a él, pero una actitud afectiva hacia él implicaría, sin embargo, lógicamente, la fe en su existencia" (Malcolm (2), pág. 107). Exactamente. Pero ésta no es razón para pensar, y Malcolm no ofrece otra, que no puede aceptarse su idea e insistir al mismo tiempo en la reciprocidad de la implicación: no puede creerse en Dios sin responderle; pero, del mismo modo, no es posible responder sin creer que hay alguien a quien se responde.

8.34 Cuando más cerca está Malcolm de ofrecernos otra razón, aunque no mejora la anterior, es al observar, como lo han hecho muchos otros, que en las Escrituras no se encuentran preguntas ni argumentos con respecto a la existencia de Dios y que éstas tienen escaso papel para jugar en la práctica religiosa de los creyentes: "Nada hay que se proponga, en el Antiguo o en el Nuevo Testamento, como evidencia de la existencia de Dios. Aquel cuyos conceptos religiosos se han formado exclusivamente a partir de la Biblia podrá considerar que este problema de la evidencia es una intromisión foránea." Pero Malcolm no hace las inferencias evidentes y correctas, a saber, que los autores de la Biblia, todos ellos, dieron por sentada esta creencia religiosa absolutamente básica, y que el creyente resentido reaccionaría, simplemente, como cualquiera de nosotros lo haría la primera vez que nuestros prejuicios fueran desafiados. Comete un error al concluir que la moraleja sería que la práctica de la religión no supone en forma alguna

la existencia del Dios que adora, y que las cuestiones sobre la verdad y las evidencias con respecto a esa creencia básica son irrelevantes en lo que respecta a la justificación del modo cristiano de vida. Y aún agrega el oscuro comentario wittgensteniano: "Es mi impresión que este problema de la evidencia... hace su aparición solamente cuando el lenguaje no tiene otra cosa que hacer" (Malcolm (2), pág. 108). Esto, como se ha sugerido anteriormente (4.9), no es el único ejemplo de cómo la aplicación por Malcolm de los principios de Wittgenstein puede parecer una reducción al absurdo, ingenua e inconsciente, de algunas de las enseñanzas del maestro. Esperamos que la argumentación de ese ensayo no "ayude a eliminar algunos de los escrúpulos filosóficos que se interponen en el camino de la fe" [Malcolm (1), pág. 62].

8.35 Debe ser perfectamente claro, a esta altura, y por cierto nunca debió dejar de serlo, que la observación de que la fe religiosa puede presentarse como fe en alguna persona o en alguna cosa, más que como la creencia en la verdad en un conjunto de proposiciones, no puede demostrar que nuestro tipo de discusión debe considerarse superflua o mal concebida. Evidentemente la "creencia en" presupone alguna "creencia que". Sería increíble hablar de fe en una persona, o en un producto, o en algo como el "período estéril", a menos que se crea que existen. Y, por otro lado, esta "creencia en" debe estar constituida, en gran parte, por varias "creencias que" más o menos definidas con respecto a sus objetos. La única excepción es del tipo que sirve para confirmar la regla. La creencia en un ideal irrealizado no supone precisamente la creencia en que ese ideal existe. Este tipo de creencia debe suponer exactamente lo contrario. Pero, fuera de ciertas novelas satíricas como *Mackerel Plaza,* de Peter Vries, ningún creyente cree que su Dios es un ideal irrealizado. Y, por cierto, ésta no era la idea que movió a decir que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es verdaderamente el Dios vivo.

8.36 Sin embargo, hay una aplicación pertinente de esta observación demasiado mal interpretada con respecto a la "creencia en" y la "creencia que." Porque el hecho de que su fe se presente al creyente tan a menudo

como una "creencia en", puede llevar a que se le oculte la fuerza y pertinencia que tienen algunas de las observaciones sobre la fe y la autoridad que se han formulado en este capítulo y también anteriormente. El creyente quizá se vea a sí mismo como alguien que pone su fe en la Iglesia de Dios, o en las Sagradas Escrituras, o en la persona de Jesucristo y, de este modo, como alguien que acepta la autoridad de Dios. Esta confianza podrá parecerle, por lo tanto, racional de manera última y evidente por sí misma. Sin embargo, estas tres fuentes de autoridad no son finales, y cuando no se las describe con tanto prejuicio nada hay de evidente por sí mismo en sus pretensiones. En cuanto fuentes de autoridad religiosa, las tres parecerían depender entre sí, por lo menos en cierta medida. Porque la Iglesia determinó el canon de las Escrituras (simplemente nos referimos al escueto hecho histórico). Fue la persona de Jesús, hijo de José —que aquí se nos presenta como el Mesías y por lo tanto, en cierto modo, es identificado con Dios en lo que parece ser una petición de principio—, la que confirió alguna medida de autoridad vicaria a la organización que, supuestamente, habría fundado. Y son las Escrituras las que proporcionan el principal apoyo para la afirmación de que ese hombre, de algún modo, era Dios y fundó esa Iglesia.

8.37 Cuando estas afirmaciones que aspiran a ser reconocidas como verdad, se ven en su condición real, es decir, como demandantes de verdad, percibimos la necesidad de encontrar razones válidas que apoyen sus supuestas verdades. No sirve, por ejemplo, que recomendemos al inquiridor que acepte con humildad e instantáneamente la autoridad de Dios, al mismo tiempo que atribuimos las vacilaciones del inquiridor a su propio intratable y empecinado orgullo. "¿Quién es el hombre para juzgar la palabra de Dios?" "¿Quién eres tú para oponer tus opiniones individuales a las enseñanzas de la Iglesia de Cristo?" "Nosotros no podemos juzgarlo a Él, es Él quien nos juzga." ¿Qué justo y razonable puede parecer que se nos exhorte a no confiar en nosotros mismos, ni en ninguno de nuestros semejantes, sino en Dios? Según dijera Locke: "Hay un tipo de proposiciones que desafían el nivel más elevado de nuestro asentimiento, sobre la base de un escueto y escaso tes-

timonio, sea que el concepto propuesto esté de acuerdo o no con la experiencia común o el curso ordinario de las cosas. La razón es que el testimonio posee tal calidad que no podría ni engañarse ni engañarnos: es la verdad de Dios. Tenemos aquí una seguridad más allá de toda duda, una evidencia más allá de toda excepción" [Locke, IV (XVI) 14].

8.38 Pero el aguijón viene detrás: "Solamente que debemos estar seguros de que se trata de una revelación divina, y de que la hemos comprendido de manera correcta." Y ésta es la cuestión. Porque sin duda, o por lo menos sin que lo sepamos de manera inmediata, no hemos sido enfrentados por Dios en persona. No escuchamos literalmente las palabras de Dios, ni leemos oraciones que hayan sido escritas literalmente por Dios; y por supuesto, nadie supone que lo hagamos. Leemos palabras impresas por impresores humanos, o escritas por plumas que sostuvieron manos humanas, y las leemos en libros o manuscritos corpóreos, cuya forma es similar a la de cualquier otro material de ese tipo. O nos enfrentamos, por otro lado, con las exhortaciones de una organización compuesta por hombres y mujeres de carne y hueso. O escuchamos a un predicador que es, inevitablemente, un hombre de nuestra misma sustancia. La moraleja principal salta a la vista. Y en lo que respecta al orgullo pecaminoso: "Un mínimo de modestia podrá sugerir al profeta que cuestionar la verdad de su mensaje no es lo mismo que juzgar a Dios. La arrogancia teológica puede ser, también, una forma de orgullo pecaminoso" (Paton, pág. 54: compárese Torrance).

8.39 La argumentación puede ampliarse de manera muy útil recordando que estas acusaciones de insolencia intelectualmente corruptora provienen de personas que, a diferencia del resto de nosotros, poseen el conocimiento de la existencia, naturaleza y deseos de un Creador trascendente. El conocimiento que pretenden tener, especialmente cuando se trata de leyes prescriptivas es a menudo extremadamente preciso y detallado. Y especialmente, lo que es notable teniendo en cuenta el papel preponderante que juegan los célibes en la Iglesia Cristiana, en todas las cuestiones que tienen que ver de manera directa o indirecta con el sexo. Inmuni-

zarnos contra la incongruencia no dejaría de hacernos sentir que resulta lastimosamente ridícula esta pretensión de saber, y de saber con tal detalle, cuáles son los deseos de un Ser "sin cuerpo, partes o pasiones". Piénsese, por ejemplo, en cómo se nos advierte con seguridad formidable que es una violación de las leyes de Dios frustrar las intenciones divinas al emplear medios anticonceptivos: en cómo se nos informa con exactitud cuando coincide con sus planes y cuando no el que se receten esteroides a una paciente, o se nos dice exactamente qué es lo que él quiere que se haga, y se deje de hacer, en un caso de embarazo ectópico (2.28). "¿Quién eres —podríamos devolver la pregunta— para saber todo esto con respecto a la mente del Incomprehensible?" La oración agnóstica de Sankara, un pensador hindú del siglo VIII, parece tanto más humilde... y adecuada: "Señor, perdona mis tres pecados. En la contemplación te he revestido de forma a Ti, que no posees forma alguna. En la alabanza te he descrito, a Ti que eres inefable. Y al visitar templos he ignorado tu omnipresencia."

8.40 La pretensión de poseer conocimientos revelados no cabe clasificarla entre las pretensiones humildes. Es posible, sin embargo, que la propongan humildemente hombres humildes. La principal clave para la solución de esta paradoja puede residir en una comprensión del modo en que el creyente reconoce la revelación. Ésta es, probablemente, la única lección positiva que podemos extraer de la propuesta del apologista para que distingamos entre la "creencia en" y la "creencia que". Porque puede conseguirse que subraye la idea muy importante de que quien pretende poseer una verdad revelada, por lo general se considera a sí mismo como el repetidor de algo que, en primera instancia, dice Dios en persona. Vistas de este modo las que podrían parecernos afirmaciones egregias de seres humanos demasiado audaces, parecen implicar meramente la aceptación muy sencilla de algo que, como la voz de Dios en persona, debe ser inherente y transparentemente autorizado.

8.41 El fenómeno, probablemente, tiene su mayor poder psicológico cuando la mediadora de la voz suprema es una organización. Porque en este caso entran en juego algunas de las peculiaridades lógicas fundamen-

tales de una institución. Una institución, en cuanto tal, no puede equipararse con ninguno de sus representantes o ejecutivos, por más elevados que sean. En la medida en que el Estado Francés era una institución en la época de Luis XIV, éste no pudo decir una verdad literal cuando afirmó: "El Estado soy yo." Por otro lado, una institución en cuanto tal no es equiparable con la suma de sus partes humanas presentes. Una nación puede sobrevivir al remplazo de todos los individuos que durante diversos períodos son sus ciudadanos. Por lo tanto es fácil, y en cierto modo correcto, pensar que los puntos de vista de una institución como tal poseen una cierta independencia con respecto a las opiniones de cualquiera o de todos los hombres que la implementan; y tal independencia puede interpretarse a su vez, muy naturalmente y por desgracia de manera errónea, como una total emancipación de lo humano.

8.42 Sin embargo, ni los argumentos de orden psicológico ni los de orden lógico afectan el problema que nos ocupa. Porque todo lo que se diga en nombre de una institución, debe decirlo una persona; y todo lo que se sabe debe ser sabido, necesariamente, por alguien. La clave sigue siendo la clave. Toda supuesta revelación debe ser identificada en cuanto tal, y si ha de saberse algo con respecto a Dios, debe haber buenas razones para asegurarnos del carácter de auténtico conocimiento de aquello en que creemos. Apelar a la revelación no nos libera de argumentaciones tales como las que hemos discutido en capítulos anteriores. Cualquier dificultad que surja en torno a la incoherencia de la idea de Dios, o la insuficiencia de las razones que se nos ofrecen para creer en su existencia, vuelve a aparecer como obstáculo cuando se nos propone aceptar que alguien posee y comunica a los demás hombres conocimientos revelados.

8.43 Tampoco sirve que se considere a la autoridad como algo susceptible de ser reconocido por sí mismo, de manera objetiva, porque sí. Es cierto que, uno puede aprender a reconocer el modo autorizado, el hábito de mando, la personalidad carismática; y cuando los reconocemos podemos sentirnos impulsados, o no, a aceptar lo que nos dicen, obedecerles y seguirlos. Por supuesto que sabemos qué es hablar como alguien que tiene autoridad. Pero ninguna apariencia de este orden pu-de

garantizar que en realidad se posea la pretendida autoridad. En este caso, como en otros, las apariencias pueden ser engañosas. A fin de saber que él, o cualquier otro, es en verdad una autoridad digna de confianza es necesario tener alguna buena razón para creer que conoce lo que está diciendo. En el caso que nos preocupa no es menos esencial que en otros. Ni el hecho de que aquí, aparentemente, haya algunas dificultades peculiares en satisfacer esta condición necesaria es razón suficiente para dejar de preocuparnos: más bien al contrario.

8.44 Estas afirmaciones muy simples sobre el reconocimiento de una autoridad en cuanto tal son tan vitales que merecen meditarse. Piénsese, por ejemplo, cómo puede ser coherente un modo autoritario plausible y la total ignorancia de la disciplina que se pretende conocer a fondo. Una familiaridad genuina con los movimientos más comunes no ofrece garantía alguna de que los fundamentos del edificio sean sólidos, puesto que ha habido y puede haber elaborados sistemas intelectuales que carecen de todo anclaje adecuado en la realidad. Piénsese cómo el hecho de que un hombre sea experto en el campo que se le atribuye, y en sus implicaciones, no es en modo alguno lo mismo que reivindicar la pretensión de que sus pronunciamientos son conocimientos genuinos (8.3). Recuérdese que la integridad, la dedicación y el sacrificio no han sido ni son prerrogativas exclusivas de los fundadores o adherentes de una ideología en particular, y no bastan por sí mismas para convalidar las ideas que éstos sostienen. No se olvide nunca que la más tremenda autoridad carismática, el poder más irresistible para inspirar y persuadir, puede encontrarse —y por desgracia se encuentra a menudo— al servicio de doctrinas falsas y, peor aún, positivamente dañinas (Wilson, págs. 32-33).

8.45 Por último, y otra vez para que nadie pueda pensar que estamos evadiendo el escenario principal de la confrontación (7.30-7.33), no pasemos por alto que el propio Jesús, hijo de José, no exigió que, sobre la base de su autoridad, se aceptaran los fundamentos del teísmo. Pese a que hay muy poco que podamos decir con confianza respecto de su vida y sus enseñanzas, podemos estar seguros de una cosa: que él dio por sentada, y

supuso que sus oyentes también lo hacían, la existencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Y es este supuesto el que hemos estado examinando. Apenas si puede resistirse la tentación de confiar la solución del problema a esa misma personalidad carismática.

9

LAS RAZONES COMO FUNDAMENTOS Y LAS RAZONES COMO MOTIVACIONES

9.1 Hasta aquí, en este libro, siempre que hablamos de razones para creer hemos querido decir razones en cuanto fundamentos. La relación es, en un sentido amplio, lógica, en oposición a lo que podría ser psicológico; y tiene su lugar propio entre, por un lado, la proposición que se aduce como fundamento de la creencia y, por el otro, la proposición que se propone como candidata para la creencia. No pedimos disculpas por nuestra concentración anterior en este tipo de razón. Porque ser razón en este sentido es ser evidencia, y es la evidencia la que importa si nos preocupa conocer la verdad y saber que la conocemos. Ningún filósofo, y ninguna persona en general, necesita avergonzarse de querer que sus creencias sean verdad y que se sepa que lo son.

9.2 Estas cosas deben decirse con claridad y fuerza. Porque hay otros sentidos de *razón* y se ofrecen otros tipos de razones para la fe. Los hombres no son o no solamente son máquinas razonadoras. También son otras cosas. Debemos recordar la advertencia de Bohr: "Nunca debe olvidarse que nosotros... somos al mismo tiempo actores y espectadores del drama de la existencia." Además de las razones como fundamento hay razones que son motivos. Una razón para creer, como una razón para hacer cualquier otra cosa, puede ser una motivación. En este sentido totalmente diverso de *razón,* ofrecer una razón no significa presentar evidencias que sustenten la

supuso que sus oyentes también lo hacían, la existencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Y es este supuesto el que hemos estado examinando. Apenas si puede resistirse la tentación de confiar la solución del problema a esa misma personalidad carismática.

9

LAS RAZONES COMO FUNDAMENTOS Y LAS RAZONES COMO MOTIVACIONES

9.1 Hasta aquí, en este libro, siempre que hablamos de razones para creer hemos querido decir razones en cuanto fundamentos. La relación es, en un sentido amplio, lógica, en oposición a lo que podría ser psicológico; y tiene su lugar propio entre, por un lado, la proposición que se aduce como fundamento de la creencia y, por el otro, la proposición que se propone como candidata para la creencia. No pedimos disculpas por nuestra concentración anterior en este tipo de razón. Porque ser razón en este sentido es ser evidencia, y es la evidencia la que importa si nos preocupa conocer la verdad y saber que la conocemos. Ningún filósofo, y ninguna persona en general, necesita avergonzarse de querer que sus creencias sean verdad y que se sepa que lo son.

9.2 Estas cosas deben decirse con claridad y fuerza. Porque hay otros sentidos de *razón* y se ofrecen otros tipos de razones para la fe. Los hombres no son o no solamente son máquinas razonadoras. También son otras cosas. Debemos recordar la advertencia de Bohr: "Nunca debe olvidarse que nosotros... somos al mismo tiempo actores y espectadores del drama de la existencia." Además de las razones como fundamento hay razones que son motivos. Una razón para creer, como una razón para hacer cualquier otra cosa, puede ser una motivación. En este sentido totalmente diverso de *razón*, ofrecer una razón no significa presentar evidencias que sustenten la

verdad de lo que puede creerse, en apoyo del contenido proposicional de esa creencia. Es, en cambio, sugerir un motivo por el cual se ha de adquirir o conservar las diversas motivaciones para la acción y el resto de aquellas cosas que constituyen, en cuanto fenómeno psicológico, la creencia (Flew (11); compárense Flew y Gellner).

9.3 De este modo, pueden ofrecer razones como fundamento para creer que Stalin era la mano derecha de Lenin en la preparación y realización de la Revolución de Octubre de 1917 (pese a que en este caso será muy difícil encontrar buenas razones). Se trata de buscar evidencias y verdades. Pero también se podrán ofrecer razones en el sentido de motivos que pueden llevarnos a adquirir esta creencia o a aferrarnos a ella; y si hubiéramos vivido bajo el terror de esa circunstancia, que ahora los stalinistas reformados llaman de manera eufemística "el culto de la personalidad", sería fácil sugerir graves razones de este tipo. Se trata de algo muy distinto, que nada tiene que ver con el problema de las evidencias o de la verdad de lo que se propone como creencia.

9.4 Una vez que se ha captado plenamente el significado de esta distinción, quedará bien claro que cualquier apologista tendría que avergonzarse si fuera descubierto intentando sustentar su creencia con razones de este segundo tipo. Porque usar esas presiones equivale a defender la total carencia de fundamentos para creer en algo. Ya no se trata de que intime la aceptación del sistema de creencias que ha elegido fundándose en la verdad de las ideas que lo constituyen. Está tratando de convencernos de que nos convenzamos porque la creencia que constituyen puede, de algún modo, apelar a nuestros deseos. Una propuesta de este tipo no representará la apología de lo ilusorio porque los deseos que envuelven serán desinteresados o incómodos: el animal humano es muy complicado, capaz de muchos estilos de necesidades sutiles y a menudo conflictivas. La clave es que se apela a deseos de algún tipo y no a razones, es decir, a razones que sean fundamentos.

9.5 Ello se debe, quizás, a un débil reconocimiento de la importancia de esta distinción, combinado con una evaluación realista de la debilidad de los fundamentos disponibles para asentar la creencia, que en

parte cabe atribuir a la moderna necesidad de que a las creencias responda la personalidad entera; en oposición, por supuesto, a la notoriamente estéril razón filosófica. Es cierto que hay, y debe haber, más vida que argumentación y cálculo, y que son necesarias la pasión, el compromiso y el sentimiento de lo maravilloso. Pero creemos que la religión debe interesarse en la verdad. Si se nos han de ofrecer razones como motivaciones solamente, y ninguna razón que sea fundamento, ¿a dónde han ido a parar aquellas grandes verdades acerca del Creador para comprender las cuales, supuestamente, nos cegaría nuestro orgullo? Adaptando a nuestros propósitos un dicho muy cáustico que se usa en Europa central, puede afirmarse que la ideología que tiene defensores de este tipo entre sus adherentes no necesita enemigos...

9.6 Si tal defensa se encontrara normalmente en su forma pura habría más que decir. De hecho, las razones como motivaciones se ofrecen más a menudo a modo de complemento que como remplazo de los fundamentos. Lo que se propone con mayor frecuencia es lo siguiente: no tanto que debamos aceptar las doctrinas aprobadas, sin fundamento de ninguna especie, sino que, de manera más sutil el aspecto apetitivo de nuestra naturaleza debiera convocarse en apoyo de un mayor grado de seguridad de la que puede ofrecer, por sí sola, la evidencia considerada sin pasión. "La fe —según se ha dicho— no debe ser un salto en las tinieblas, sino un salto hacia la luz."

9.7 En la que probablemente sea su forma más plausible, la argumentación comienza a partir del hecho básico de la importancia que tienen para nosotros ambos tipos de razones. Además de ser, a veces, investigadores desinteresados, también somos y debemos ser agentes. Es una parte ineludible de la condición humana que debamos vivir nuestra vida, actuar. Porque aun el suicidio, que es una opción, es de manera muy real, también, una acción; mientras que una inercia como la de Oblomov *, que probablemente sea una opción viable solo

* Famoso personaje que da título a una célebre novela de Goncharov y personifica a la indolencia. (*N. del T.*)

verdad de lo que puede creerse, en apoyo del contenido proposicional de esa creencia. Es, en cambio, sugerir un motivo por el cual se ha de adquirir o conservar las diversas motivaciones para la acción y el resto de aquellas cosas que constituyen, en cuanto fenómeno psicológico, la creencia [Flew (11); compárense Flew y Gellner].

9.3 De este modo, pueden ofrecer razones como fundamento para creer que Stalin era la mano derecha de Lenin en la preparación y realización de la Revolución de Octubre de 1917 (pese a que en este caso será muy difícil encontrar buenas razones). Se trata de buscar evidencias y verdades. Pero también se podrán ofrecer razones en el sentido de motivos que pueden llevarnos a adquirir esta creencia o aferrarnos a ella; y si hubiéramos vivido bajo el terror de esa circunstancia, que ahora los stalinistas reformados llaman de manera eufemística "el ulto de la personalidad", sería fácil sugerir graves razones de este tipo. Se trata de algo muy distinto, que nada tiene que ver con el problema de las evidencias o de la verdad de lo que se propone como creencia.

9.4 Una vez que se ha captado plenamente el significado de esta distinción, quedará bien claro que cualquier apologista tendría que avergonzarse si fuera descubierto intentando sustentar su creencia con razones de este segundo tipo. Porque usar esas presiones equivale a defender la total carencia de fundamentos para creer en algo. Ya no se trata de que intime la aceptación del sistema de creencias que ha elegido fundándose en la verdad de las ideas que lo constituyen. Está tratando de convencernos de que nos convenzamos porque la creencia que constituyen puede, de algún modo, apelar a nuestros deseos. Una propuesta de este tipo no representará la apología de lo ilusorio porque los deseos que envuelve sean desinteresados o incómodos: el animal humano es muy complicado, capaz de muchos estilos de necesidades sutiles y a menudo conflictivas. La clave es que se apela a deseos de algún tipo y no a razones, es decir, no a razones que sean fundamentos.

9.5 Ello se debe, quizás, a un débil reconocimiento de la importancia de esta distinción, combinado con una evaluación realista de la debilidad de los fundamentos disponibles para asentar la creencia, que en

parte cabe atribuir a la moderna necesidad de que a las creencias responda la personalidad entera; en oposición, por supuesto, a la notoriamente estéril razón filosófica. Es cierto que hay, y debe haber, más vida que argumentación y cálculo, y que son necesarias la pasión, el compromiso y el sentimiento de lo maravilloso. Pero creemos que la religión debe interesarse en la verdad. Si se nos han de ofrecer razones como motivaciones solamente, y ninguna razón que sea fundamento, ¿a dónde han ido a parar aquellas grandes verdades acerca del Creador para comprender las cuales, supuestamente, nos cegaría nuestro orgullo? Adaptando a nuestros propósitos un dicho muy cáustico que se usa en Europa central, puede afirmarse que la ideología que tiene defensores de este tipo entre sus adherentes no necesita enemigos...

9.6 Si tal defensa se encontrara normalmente en su forma pura habría más que decir. De hecho, las razones como motivaciones se ofrecen más a menudo a modo de complemento que como remplazo de los fundamentos. Lo que se propone con mayor frecuencia es lo siguiente: no tanto que debamos aceptar las doctrinas aprobadas, sin fundamento de ninguna especie, sino que, de manera más sutil el aspecto apetitivo de nuestra naturaleza debiera convocarse en apoyo de un mayor grado de seguridad de la que puede ofrecer, por sí sola, la evidencia considerada sin pasión. "La fe —según se ha dicho— no debe ser un salto en las tinieblas, sino un salto hacia la luz."

9.7 En la que probablemente sea su forma más plausible, la argumentación comienza a partir del hecho básico de la importancia que tienen para nosotros ambos tipos de razones. Además de ser, a veces, investigadores desinteresados, también somos y debemos ser agentes. Es una parte ineludible de la condición humana que debamos vivir nuestra vida, actuar. Porque aun el suicidio, que es una opción, es de manera muy real, también, una acción; mientras que una inercia como la de Oblomov *, que probablemente sea una opción viable solo

* Famoso personaje que da título a una célebre novela de Goncharov y personifica a la indolencia. (*N. del T.*)

para los que disponen de rentas o son profesores universitarios, es del mismo modo, en este contexto un caso especial de acción. Pero al vivir de este modo nuestras vidas nos vemos enfrentados constantemente por la necesidad de tomar decisiones, fundándonos en evidencias insuficientes para justificar una certeza racional. Sin embargo, para actuar de manera efectiva debemos estar seguros.

9.8 En este caso —a diferencia del referente a la cabeza del rey Carlos * —no es el primer paso el que importa, sino el último. Porque no es cierto que la única alternativa para las marchas y contramarchas de una constante indecisión sea actuar a partir de convicciones absolutas e incorregibles. Es cierto que, en virtud de los intereses y requerimientos de la acción efectiva, a veces quizá sea necesario alejar de nuestra mente todas las dudas y vacilaciones. Sin embargo, lo que en ciertos casos puede ser expeditivo, en términos temporales, no tiene por qué convertirse en una permanente postura de prejuicio. Por otro lado, en cualquier ocasión, puede ser necesario actuar en un momento partiendo de un supuesto, y en otro partiendo de un supuesto distinto e incoherente con respecto al primero. Pero esto no significa que aun en esa situación sea necesario convencerse de que la presunción que hemos decidido aceptar como guía deba ser verdadera. La moraleja realista y valiente que hemos de extraer del hecho de que, constantemente, debamos actuar sin esa base de certeza que nos gustaría tener es la siguiente: no que debamos engañarnos obligándonos a creer que nuestra condición es distinta y mejor de lo que es, sino que, habiendo reconocido de una vez por todas que los hechos son lo que son y nada más, deberíamos aprender a vivir ateniéndonos a ellos, con los ojos bien abiertos.

9.9 El ejemplo arquetípico, y arquetípicamente puro, de una apología que apela solamente a razones en cuanto motivos, puede verse en el famoso argumento que se denomina corrientemente "la apuesta de Pascal". Ya lo hemos examinado de manera más completa en otro lugar.

* Alusión a los sucesos que condujeron a la decapitación de Carlos I de Inglaterra. (*N. del T.*).

Su formulación más precisa aparece en uno de los fragmentos de sus *Pensamientos*: "Examinemos, entonces, este punto y digamos: 'Dios es' o 'Dios no es'. ¿A cuál de los lados nos inclinaremos? La razón no puede decidir aquí... Se está jugando un juego... saldrá cara o cruz. ¿Cuál es tu apuesta? Estás obligado a jugar. No se te pregunta si quieres hacerlo. Estás embarcado. ¿Cuál eliges, entonces?" (Pascal, pág. 66, núm. 233).

9.10 Nótense las dos premisas de las cuales parte la argumentación de Pascal. Primero insiste en afirmar que "La razón no puede decidir aquí". Esto significa negar la posibilidad de una teología natural; una negativa que, por más sana que sea, parecería —si no se trata más que de un supuesto expresado solamente en razón del argumento que sigue a continuación— implicar herejía; aunque, si verdaderamente fuese así, se trataría de una herejía que no impidió a muchos, durante los siglos XVI y XVII, permanecer en la Iglesia Romana (1.7: cf. Popkin, *passim*). Alguien a quien esta primera premisa concede demasiado, posición que presumiblemente debe adoptar cualquier católico ortodoxo, estaría obligado a exigir que quedara en claro su disidencia con respecto a ella. La segunda premisa es que todos están obligados a apostar, y Pascal se refiere, con esto de la apuesta, a la necesidad de vivir nuestras vidas que mencionamos anteriormente (9.7).

9.11 "Estás embarcado. ¿Cuál eliges, entonces?" Parecería que solo puede haber una respuesta prudente. Apuesta tu vida a Dios; si aciertas, ganas una eternidad de éxtasis; si no aciertas, pierdes tu vida, vivida al servicio de una ilusión. No apuestes tu vida a Dios: si ganas, tendrás tu brevísima vida y después la aniquilación; si pierdes sufrirás torturas sin fin. "Y por eso nuestra proposición es de fuerza infinita, cuando está en juego lo finito y las posibilidades de ganar o perder son iguales, pero en el caso de ganar se obtiene lo infinito. Esto es demostrable. Y si los hombres somos capaces de alguna verdad, ésta es una de ellas." Pascal apela aquí a la prudencia con que debemos correr en la carrera por la salvación; también, sin embargo, apela a consideraciones de orden moral: "¿Qué puedes perder? Serás fiel, honesto, humilde, agradecido, generoso, y un amigo sincero y veraz" (Pascal pág. 68, núm. 233). Pero

lo que debemos notar principalmente es que tanto las razones de orden moral como las de conveniencia práctica caen dentro de la misma categoría. Pascal no las presenta como si constituyeran algún tipo de fundamento: "La razón no puede decidir aquí..." (Pascal, pág. 66, núm. 233).

9.12 El error fundamental, pero instructivo, de este argumento es que Pascal no capta plenamente la fuerza del agnosticismo radical que propone en su primera premisa. Si se siguiera la conclusión, debiéramos suponer que solo hay, como objeto de nuestra consideración, la posibilidad de un Dios capaz de mandarnos al infierno por la eternidad. Las dos opciones que se nos ofrecen aquí para hacer nuestra apuesta son: Dios (es decir, el Dios del catolicismo romano) o no Dios (ese Dios). Pero esta restricción a dos únicas opciones no es coherente con su supuesto agnóstico; para no mencionar, además, la incompatibilidad de tal supuesto con su propia afirmación posterior: "Veo muchas religiones contradictorias y, en consecuencia, sé que todas son falsas, excepto una. Cada una quiere ser creída por su propia autoridad, y amenaza a los incrédulos" (Pascal, pág. 198, núm. 692). Quizá valga la pena observar, de paso, puesto que esta propuesta no es característica de la apologética de Pascal, que esta consecuencia también se deduce de manera no válida. A partir del hecho de que hay diversos sistemas religiosos incompatibles entre sí, únicamente cabe inferir que solo uno de ellos puede ser, y no debe ser, verdadero. No se ha ofrecido razón alguna, hasta aquí, para creer que cualquier sistema religioso pueda ser válido: es posible que todos sean falsos.

9.13 Suponiendo, entonces, que hay varios de estos sistemas, cada uno de los cuales amenaza a los incrédulos con torturas infinitas, la apuesta más cuerda todavía parece consistir en decidirse por uno de estos rivales antes que apostar la vida a la posibilidad, mucho más agradable, de que todos ellos sean nada más que pesadillas. Y si hay quien encuentra alguna buena razón para afirmar que alguno de ellos es más probable que sus rivales, a ése debe apostar, presumiblemente, el apostador prudente. El argumento, elaborado y enmendado de este modo, aunque carece de la vívida simplicidad del original, todavía parece estar animado de una fuerza

considerable. Sin embargo, esta fuerza aparente depende de un gigantesco supuesto, oculto y falso. Porque supone que la lista de los posibles sistemas mutuamente excluyentes que nos mandan al infierno es finita.

9.14 Si nuestra revisión es estrecha y muy poco imaginativa, esto puede parecer cierto. Porque la cantidad de los sistemas de este tipo que se han elaborado y que han encontrado seguidores en este planeta debe ser, aunque considerable, bastante menos que astronómica. Pero esta revisión es limitada, en tanto tiene en cuenta solamente la información de que disponemos en un planeta, y poco imaginativa, en tanto deja de tomar en consideración sistemas lógicamente posibles junto con aquellos que han sido elaborados y creídos históricamente. No hay límite para la cantidad de sistemas lógicamente posibles y mutuamente exclusivos que pueden ofrecerse como alternativas. Porque cada sistema que exige un modo de vida, y amenaza a todos los demás, tiene como contraparte lógica un sistema posible que lo amenaza y reconoce a los demás. Por cada modo de vida posible, hay sistemas factibles que exigen ese modo de vida y amenazan a quienes no se adhieren a él. Y así sucesivamente.

9.15 El catolicismo romano de Pascal amenaza con interminables torturas eternas a todos los que están fuera del verdadero cuerpo místico de Cristo. Pero es igualmente concebible que haya un Dios escondido (el propio *Deus absconditus* de Pascal) que mande al infierno a todos los católicos y solamente a ellos, para que sufran en carne propia el castigo que con tanta facilidad aprueban tratándose de los demás. Puesto que hay una posible cantidad ilimitada de pares de sistemas religiosos trascendentales, que anatematizan o prescriben todos los modos concebibles de vida —incluyendo cualquier variedad de agnosticismo e incredulidad— con las mismas desproporcionadas penas o premios, tales amenazas con respaldo trascendental no pueden proporcionar siquiera una razón prudente para que elijamos un modo de vida en lugar de otro. Solo si podemos encontrar alguna buena razón que nos limite el espectro de las posibilidades de opción disponible, podrá este argumento, en su forma original o en cualquiera de sus formas enmendadas, poseer algún tipo de fuerza.

Sin embargo, esa misma ignorancia del trascendental incomprensible, al cual el propio Pascal recurría originariamente para determinar los alcances de su posición como apostador, constituye una garantía decisiva para la afirmación de que no hay razón alguna suficiente para excluir ninguna de las infinitas posibilidades de sistemas coherentes en sí mismos que amenazan, en todos los casos, con tormentos eternos a quienes no satisfagan sus exigencias peculiares y exclusivas: "Si hay un Dios es infinitamente incomprensible... La razón no puede decidir aquí."

9.16 Pero si esto es verdad, la moraleja no es, como pensó Pascal, que un cálculo prudente de las oportunidades de salvación debiera por sí solo conducirnos al camino de la autopersuación: "Siguen por el camino en el que comenzaron... tomando el agua bendita, haciendo que se digan misas..." (Pascal, pág. 68, núm. 233). La verdadera moraleja prudente de este agnosticismo absoluto debería ser, sin duda, un descarte práctico de todas estas posibilidades teóricas. Porque aun si concedemos que no hay contradicción en pensar que uno es un agente autónomo con respecto a la voluntad de un Creador, puesto que cualquier modo de vida posible es exigido por uno y anatematizado por los otros, estas posibilidades teóricas se anulan necesariamente entre sí.

9.17 Supongamos, sin embargo, que se nos ocurre mirar más allá de las puras consideraciones de conveniencia, llegando a las que tienen que ver con la comodidad y la moral. Aun cuando ninguna bastaría como fundamento de la fe, cualquiera de ellas podría ofrecernos algún motivo para creer. A lo largo de este libro, nuestra preocupación principal y excluyente ha sido el conocimiento y la verdad, y por lo tanto hemos buscado evidencias y argumentos. Estuvimos de acuerdo con Gore en la necesidad de "comenzar por el principio... con una resolución bien definida, saber lo peor" (1.20). Sin embargo, se ha sugerido, al pasar, que la comodidad de uno puede significar el tormento de otro: "A fin de que la felicidad de los santos sea de mayor deleite para ellos, y para que rindan a Dios acciones de gracias más copiosas, se les permite presenciar de manera perfecta el sufrimiento de los condena-

dos..." (2.58). Lo que ante unos aparece como parte del "Tesoro de la Fe", para otros es precisamente "lo peor" que deben estar dispuestos a enfrentar (1.23). Éste es un punto que vale la pena subrayar. Porque tal es el poder de la ideología, tanto para endurecer el corazón como para distorsionar la visión, que los cristianos tradicionalistas encuentran difícil darse cuenta de cómo puede aparecer su sistema ante los ojos de personas cuyas simpatías son más amplias (5.15 y 2.28-2.29). Tómese, como ejemplo pertinente, un resumen que ya citamos antes: "El Dios que nos presenta la teología natural es temible... Y mejor que nos asustemos... Pero si ésta fuera toda la sabiduría, quizá valiera más que desesperáramos, pensando cómo es el hombre. ¿Y si Dios decidiera que esta miserable raza pecadora se destruyera a sí misma? Para Santo Tomás, sin embargo, la visión de la teología natural es solamente el principio: nuestras adivinanzas son remplazadas por certezas y nuestros temores por la esperanza, a causa de la revelación que Dios nos ha dado por gracia a través de Jesucristo" (Geach, pág. 125). Y para citar las palabras discretamente contenidas de un comentarista católico romano: "Ésta parece una descripción algo parcial de la relación entre la teología natural y la revelada... Aun la posibilidad de la autodestrucción de la raza humana parece menos sombría que la condenación eterna de la mayoría de sus miembros" (Kenny, pág. 101).

9.18 En este contexto también debe acentuarse que la objeción última contra las doctrinas del infierno no tiene que ver con la cantidad o proporción de los que se condenan. La objeción persistiría aunque pudiera mostrarse que Kenny superó los límites de las exigencias de la ortodoxia básica al escribir "la mayoría". No estamos insistiendo otra vez en lo que por sí mismo es un punto suficientemente vital, o sea, que defender un sistema en el cual un Creador "castiga" a sus criaturas por una "rebelión" con la que él mismo debe de haber estado de acuerdo es defender un ordenamiento que —en el caso en que no hubieran implicaciones de orden ideológico u otros tipos de intereses— cualquiera debe reconocer como monstruoso (2.35-2.41 y 5.17-5.19). Tales arreglos podrían ser justos solamente en el sentido

escandalosamente artificial de que el Creador observa escrupulosamente los méritos individuales al asignar las "recompensas" y los "castigos" por lo que Él mismo ha dispuesto que sus criaturas hagan (2.41). No se trata aquí de la naturaleza precisa de los castigos que se proponen. Por lo tanto, no puede responderse asegurándonos que nadie, hoy, tiene obligación de creer en fuegos literales y tormentos físicos —como si pudiera ser coherente o correcto que el apologista sugiera que la angustia espiritual no es, de algún modo, tan angustiosa. No, el problema aquí es el castigo eterno en cuanto tal. La objeción se plantea contra una sentencia perpetua y eterna a una interminable vida de sufrimientos. Tal aflicción sería una pavorosa afrenta: aun sin considerar que, vista como una supuesta pena, debe ser necesariamente desproporcionada como contraparte de cualquier ofensa temporal posible, y aun sin tener en cuenta que ha de administrarla un supuesto Creador sobre algunas de sus criaturas.

9.19 Nada de esto será pertinente en igual forma con respecto a cualquiera de esas interpretaciones protestantes que nos ofrecen un cristianismo más humano, sea que prescinda de los castigos eternos o se muestre indeterminado con respecto a ellos. Pero esto no quiere decir que no siga teniendo alguna relevancia. La cuestión de la verdad de esta doctrina no puede dejarse en suspenso, como si no tuviera conexiones lógicas con el resto del sistema. Porque es una concepción central en el cristianismo tradicional: es de eso de lo que uno se libra gracias a la salvación, y sobre el trasfondo de ese castigo, con el que nos amenaza la Ley, el mensaje de la Encarnación fue —de manera muy comprensible— Buena Nueva. Todo esto puede haberse fundado o no en una interpretación muy errónea de los Evangelios (Davey y Hoskyns, *passim,* compárese Kaufmann, parágrafos 54-55). Pero, ciertamente, fue este tipo de interpretación el que se aceptó en la Iglesia Cristiana desde los primeros siglos, y es igualmente cierto que alguna doctrina de la condenación eterna forma parte, todavía, de la enseñanza cotidiana de las denominaciones cristianas más numerosas. Cualquier abandono de la idea del castigo eterno —aunque en sí deba ser bienvenida— exige una reelaboración radical de todas las interpre-

taciones tradicionales. No servirá que dejemos el problema de lado con la afirmación de que "El buen Dios sabrá darnos la respuesta en el momento apropiado."

9.20 No servirá, porque en la medida en que este problema siga sin resolverse, no podremos conceder que se sepa en realidad que existe un buen Dios, aunque pudiera concederse que esta afirmación es compatible con los hechos de la vida (2.42-2.58). La bondad de los agentes solo puede determinarse por referencia a lo que hacen o harían. Si no se sabe si un supuesto Creador preserva a algunas de sus criaturas, por la eternidad, de una desesperada e ineludible miseria, no se sabe, por cierto, si ese Creador es bueno en algún sentido que no sea servil y monstruoso). Tampoco puede evitarse esta conclusión sugiriendo que la justicia o injusticia de la condenación eterna es en sí un asunto difícil, con respecto al cual es muy posible que necesitemos que Dios mismo nos ilumine. Si se nos pide que reconozcamos la bondad de cualquier Dios, en algún sentido corriente de la palabra "bondad", nos hará falta algún conocimiento natural del bien y del mal que pueda servirnos de referencia (2.46-2.47 y 5.20). Sin embargo, parece difícil pensar en cualquier verdad moral más elemental que la muy cristiana condena de la crueldad y la venganza. Los apologistas han insistido frecuentemente en decir "que ninguna religión viene de Dios si contradice nuestras nociones del bien y del mal... una religión que simplemente nos obligara a mentir, o a tener una comunidad de mujeres, debería renunciar *ipso facto* a cualquier pretensión de origen divino" [Newman (2), II (x), 2, parágrafo 2]. Si esto ha de admitirse como criterio, para muchos de nosotros las afirmaciones fundamentales de la Iglesia de Newman pueden refutarse de manera decisiva haciendo referencia, solamente, a la doctrina del infierno.

9.21 Aquí deberíamos recordar que, por el momento, solo estamos considerando motivos y no fundamentos. Los que hasta aquí se han ofrecido son algunas sugerencias sobre por qué el cristianismo tradicional no es, para aquellos cuyas simpatías no están restringidas por esa ideología, una doctrina cómoda. También puede haber, como sugirió Pascal, razones morales para que uno trate de creer (9.11). Con respecto a esto ya he-

mos dicho, en otros contextos, todo lo que podríamos querer decir aquí. Es así como, en el capítulo 5, hemos argumentado, en el nivel teórico, que no se cuenta entre los supuestos de la moral que deba haber un Dios que endose con su autoridad sobrenatural y con sanciones sobrenaturales las afirmaciones de la moral, o que de este mismo modo obligue a su cumplimiento. Si esto es correcto, el deseo de ofrecer los supuestos necesarios de la moral no es ya una buena razón para tratar de convencerse de la verdad de algún sistema teísta, así como tampoco puede servir de evidencia de su verdad.

9.22 Por otro lado, en el nivel más práctico de los problemas del contenido, desde el principio hemos subrayado cómo ciertas normas típicamente religiosas están en franco conflicto con los requisitos de una ética secular y humanitaria. De hecho, el más importante de estos conflictos nos sirvió como punto de partida para toda la investigación (1.30). Hemos encontrado, además, muchas ocasiones para indicar los efectos moralmente corruptores de los compromisos teológicos, que obligan a muchos a defender lo indefendible (véase, por ejemplo 2.46-2.47, 2.58, 5.28 y 9.17; en los tres últimos de estos parágrafos se ofrecen más referencias. Compárese también Mill, *passim,* pero especialmente el ensayo sobre *The Utility of Religion*). Después de todo esto sería tonto que pretendiéramos descubrir motivaciones morales para tratar de obligarnos por disciplina a creer en conclusiones en cuyo apoyo no hemos sido capaces de descubrir fundamentos suficientes. Sin embargo, ésta es precisamente la fuerza, especialmente en Inglaterra, de la línea de argumentación que pretende afirmar que el cristianismo está necesariamente relacionado, aun si no se lo puede equiparar del todo con la moral. Por eso vale la pena acentuar una vez más que, en este campo, las nociones claves del teísmo cristiano no son las de moralidad o inmoralidad sino las de pecado y obediencia. Solo de modo contingente el pecado, que consiste esencialmente en la rebelión contra Dios, implica la trasgresión de ciertas normas morales (2.9).

9.23 La idea se presenta con máxima claridad y aspereza en la *Apología*, de Newman: "El hombre... se rebeló contra su Hacedor... la Iglesia debe denunciar la rebelión como el peor entre todos los males posibles."

Y a continuación repite deliberadamente una afirmación que había adquirido ese tipo de notoriedad que, por lo general, se atribuye a la expresión sincera de lo que sería mucho más cómodo dejar en silencio: "La Iglesia Católica sostiene que es mejor que el Sol y la Luna caigan del cielo, que la Tierra se desvanezca, y que los muchos millones que la pueblan mueran de hambre y en la más extrema agonía, en la medida en que todas éstas son aflicciones temporales, y no que una sola alma, no diré siquiera se condene, sino que cometa un solo pecado venial, diga conscientemente una mentira, o robe sin excusa una moneda" [Newman (1), cap. 5]. Por más próximas que puedan estar en la práctica las clases de los inmorales y de los pecadores, la división fundamental teórica debe seguir haciéndose entre aquellos que —como lo exige cualquier teísmo cristiano y no solamente el de Newman— consideran que la rebelión contra Dios es el peor de los males, y aquellos que solo en parte, porque no pueden encontrar aplicación al concepto de Dios, no piensan así. Ciertamente, para el moralista secular, el peso y la justificación final de todo el sistema moral debe consistir en el bienestar de los que están implicados. Por lo tanto, sería totalmente perverso y autodestructivo que pensara que está de algún modo moralmente obligado a creer en la existencia de Dios para poder entregarse a la idea de que lo que está mal en realidad no es hacer el daño al prójimo sino el hecho, tomado en sí mismo, de la rebelión contra ese Ser al cual, siendo impasible e inmutable, no podría dañarse jamás.

9.24 Esto quizá pueda servir como oportunidad para señalar que, por fin, los vientos del cambio están comenzando a soplar en la Iglesia Católica Romana. Estos movimientos son bien venidos por el humanista liberal: aunque solo sea, agregaría éste por lo bajo, porque aquí cualquier cambio ha de ser, siempre, una mejoría. Pero nada de lo que ha sucedido hasta ahora parece requerir una revisión de los argumentos, juicios y actitudes que se sostienen en este libro. El hecho de que sea necesario discutir algunas de las cuestiones que hoy se están discutiendo entre los romanistas debiera considerarse fundamentalmente perjudicial. Por más que nos regocije cualquier movimiento en la dirección correcta,

no debemos permitir que esto influya sobre nuestra apreciación más sobria de las posiciones entre las cuales se produce ese movimiento. Aunque nos deleite ver que casi todo el número de una revista benedictina se dedica a la pregunta: "¿Pueden salvarse los niños que no han sido bautizados?", una discusión en la cual el auto-sacerdote trabaja para encontrar la respuesta más humana y liberal que sea coherente con los pronunciamientos dogmáticos de su Iglesia, no encontramos todavía, una buena razón para aminorar nuestra hostilidad hacia el marco ideológico dentro del cual pueden plantearse tales preguntas (Gumpel; pero compárese Coulton).

9.25 Uno espera que, finalmente, el Segundo Concilio Vaticano se atreva a desafiar las presiones diplomáticas del Islam árabe y declare formalmente la inocencia del pueblo judío con respecto al extraño pero incendiario crimen de "deicidio". Pero si somos capaces de aplaudir un repudio tardío de esta acusación contra todo un pueblo, no debemos olvidar cuán larga fue la demora, ni cuánto daño se ha hecho con la aceptación de la idea ahora defenestrada. Insistir en el recuerdo de estas cosas no es expresión solamente de un temperamento torpe e incapaz de perdón: porque no se trata aquí de que uno mismo haya sido injuriado y esté en condiciones de perdonar o retener el perdón. "El propósito de las recriminaciones con respecto al pasado —como dijo Winston Churchill en una oportunidad— "es asegurarnos una acción efectiva para el futuro." Y el propósito de recordar estas cosas en particular es indicar el modo en que influyen sobre las pretensiones de la Iglesia Católica Romana de ser una inspirada fuente de enseñanza moral.

9.26 Todo puede resumirse en el caso del problema de los anticonceptivos. En primer término, no ha habido cambio alguno en el contenido de la enseñanza; aunque hubo algunas señales, quizá especialmente en Estados Unidos, de que algunas jerarquías nacionales no están ya tan dispuestas, como en el pasado, a hacer pesar toda su influencia en campañas dirigidas a las legislaturas en relación con el tema. En segundo lugar, el hecho escueto de que se conciba la existencia de un problema en relación con la moralidad del uso de anticon-

ceptivos en cuanto tales, y no, como bien podría ser, en relación con su uso en ciertas y determinadas circunstancias, ya debería considerarse como síntoma de dificultad ideológica. (Digamos de paso que en estos días, cuando todo el mundo parece tan respetuosamente atento a los "intentos de volver a pensar sobre los problemas morales del control de la natalidad", puede ser iluminador, de manera abrupta, exigir una respuesta a la pregunta: "¿Qué problema?" Porque no existe un problema moral en relación con el uso de anticonceptivos en tanto tales. El problema peculiarmente católico romano, en cuya solución hay tantos que tienen puesto un enorme interés, es —para decirlo sin pelos en la lengua— sacar a la Iglesia del atolladero en que se ha metido; es decir, concebir algún modo de permitir a un rebaño cada vez más rebelde algún modo más efectivo y menos frustratorio de controlar lor nacimientos sin que sea necesario admitir que hay elementos sustantivos de la actual enseñanza que deben rechazarse.) En tercer lugar, si se introduce algún cambio, y cuando se haga, es necesario no olvidar cuánta ha sido la demora inútil y cuánto daño se ha hecho con las anteriores disposiciones. Porque estos hechos también deben pesar cuando se consideran las pretensiones de una institución que quiere presentarse como fuente divinamente inspirada de enseñanzas morales.

9.27 En la sección anterior hemos estado examinando algunas consideraciones que no pueden ofrecerse como fundamentos o evidencias de verdad, sino como razones para tratar de convencernos a nosotros mismos. Este examen comenzó con la Apuesta de Pascal. Y ésta, a su vez, empezó a partir del supuesto de que la Razón —es decir, la razón en el otro sentido, el más usual para nosotros— "nada puede decidir aquí" (9.9 y siguientes). Pero este supuesto no es ciertamente nuestra conclusión. Porque nosotros comenzamos, allí donde debiera comenzar todo apologista radical y sistemático, con el supuesto simple y económico, aunque siempre vulnerable, del ateísmo estratónico: el supuesto de que el universo es todo lo que hay; y por lo tanto, que todo lo que puede explicarse debe hacerse con referencia a lo que está en el universo y es del universo. Acercándonos al concepto de Dios desde este punto de vista, nos pa-

reció que había muy buenas razones para pensar que era incoherente. Pero aun pensando que esta primera conclusión era errónea, y por lo tanto que es genuino, después de todo, preguntarse si ese concepto tiene alguna aplicación posible, todas nuestras investigaciones no descubrieron un fundamento satisfactorio para pensar que la respuesta verdadera es "Sí".

9.28 Tampoco se trata aquí de un caso, como a veces se piensa, donde en ausencia de una prueba o contraprueba decisiva, uno deba permitir que la cuestión quede abierta porque el resultado es seis por un lado y media docena por el otro. El lector no puede probármelo, pero a mí tampoco me es posible ofrecerle una contraprueba. De modo que el lector puede elegir razonablemente creer, y nosotros ser incrédulos. Aun si hubiera un equilibrio perfecto de la evidencia, y ésta fuera toda la historia, la moraleja no sería que la fe y la incredulidad son ambas igualmente razonables, sino que el hombre racional debe suspender el juicio. Pero las cosas no terminan así. Primero, porque se evitan las pruebas en contra solo por la estratagema de asegurarse de que la "hipótesis religiosa" no envuelve implicaciones que sean, siquiera en principio, falseables en este mundo, aquí y ahora. Si los hechos admitidos de este mundo, y la medida en que lo sean (para no decir nada de los hechos del otro mundo, el infernal, que postula la fe) no constituyen falsificaciones decisivas, es porque las afirmaciones con respecto a la bondad y justicia de la Omnipotencia se explican en un sentido altamente característico de algunos personajes de Dickens (y pienso en Pickwick). Pero la existencia de las hadas no se convierte en una pregunta abierta, en seguida que alguien dice que ellas, por supuesto, son esencialmente imposibles de detectar. (Hemos tenido el cuidado de evitar planteamientos contra la legitimidad del supuesto que postula una vida futura: en parte porque hemos querido economizar espacio y en parte porque ya hemos escrito sobre este tema en otro lugar. Véase Flew (1) y (9), y otras referencias en estas obras).

9.29 En segundo lugar, la obligación de ofrecer la prueba debe recaer, en este caso, sobre los que proponen la idea. Si la existencia de Dios es un hecho, no es —según aparentemente pensaban los autores de la Bi-

blia— una especie de hecho claro y evidente por sí mismo, tal que solo un tonto podría dudar o negarlo (Wicker, págs. 22-24). Por supuesto, si alguien ha sido criado como teísta, y lo fue en una época, puede ser totalmente razonable preguntarle: "¿Por qué usted ya no cree en Dios?" Pero esto no quiere decir que, en el caso de un desacuerdo entre los dos, sea él quien deba ofrecer la prueba. Hemos de recordar el supuesto estratónico, que todavía no ha sido derrotado. Concluimos, por lo tanto, aunque siempre sometiéndonos a la corrección que pueda ser necesaria en el caso de que alguien descubra otras evidencias o argumentos, que el universo, en sí mismo, es último; y por consiguiente, que las leyes que la ciencia proponga de tiempo en tiempo como constantes fundamentales de la naturaleza deben tomarse, con el mismo carácter provisional, como última palabra en cualquier serie de respuestas a las preguntas sobre por qué las cosas son lo que son. Los principios del mundo están "en" el mundo.

BIBLIOGRAFIA

Las referencias en el texto están dadas mencionando el nombre del autor y un número arábigo, cuando es necesario, entre paréntesis, que indica cuál es la obra a que se hace referencia. Sigue una coma, y después el número de la página, del capítulo o de la sección que se cita. Así, por ejemplo: [Hepburn (2), cap. 4], o: [Marx, pág. 28]. Cuando ocurre, como en el caso de muchos autores clásicos, que hay muchas ediciones con diferente foliación, hemos hecho uso de un método neutro, refiriéndonos a la forma más específica posible de ubicar el texto sin recurrir al número de la página. Así, por ejemplo, en el caso del *Essay*, de Locke, citamos refiriéndonos al libro, el capítulo y la sección, por sus números. Así, por ejemplo: [Locke, II (xx), 5].

Aquino, Santo Tomás de, (1) *Summa contra Gentiles* (Marietti: Turin and Rome, 1946). O A. C. Pegis etc. (Doubleday Image Paperback: Nueva York, 1955). Hay versión en castellano.

— (2) *Summa Theologica,* Fathers of the English Dominican Province (Burns Oates and Washbourne: Londres, 1926). O Declée et Cie of Paris, Tournai, y Roma. Hay versión en castellano.

Argyle, M. *Religious Behaviour* (Routledge and Kegan Paul: Londres, 1958).

Aristóteles, *The Basic Writings of Aristotle,* compilados por McKeon (Random House: Nueva York, 1941).

Agustín de Hippona, *Enchiridion,* trad. J. F. Shaw, editada por H. Paolucci (Regnery: Chicago, 1961). Hay versión en castellano.

Baier, K. (1) *The Meaning of Life* (A. J. Arthur: Canberra, 1957).

— (2) "Existence" en *Proc. Aristotelian Soc.* 1960/1 (Harrison and Sons: Londres, 1961).

Baillie, J. *Our Knowledge of God* (Oxford U.P.: Londres, 1939).

Becker, C. L. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (Yale U.P.: New Haven, 1932. Rústica, 1959).

Benn, S. I. y Peters, R. S. *Social Principles and the Democratic State* (Allen and Unwin: Londres, 1959).

Berkeley, G. (1) *Principles of Human Knowledge* en *Works of George Berkeley,* editados por A. A. Luce y T. E. Jessup (Nelson: Londres, 1948). Hay versión en castellano.
— (2) *Alciphron, or the Minute Philosopher,* ditto.
Bettenson, H. (Compilador) *Documents of the Christian Church* (Oxford U.P.: Oxford, 1943).
Biezanek, A. C. *All Things New* (Pan Books: Londres, 1964).
Braithwaite, R. B. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge U.P.: Cambridge, 1955).
Bredwold, L. I. *The Intellectual Milieu of John Dryden* (Michigan U.P.: Paperbacks: Ann Arbor, 1956).
Broad, C. D. *Religion, Philosophy and Psychical Research* (Routledge: Londres, 1953).
Brown, Patterson (1) "*Religious Morality*", en *Mind,* vol. LXXII (Nelson: Edimburgo, 1963).
— (2) "St. Thomas" Doctrine of Necessary Being' en *The Philosophical Review,* vol. LXXIII (Cornell U.P.: Ithaca, 1964).
Brunner, E. *The Divine Imperative* (Lutterworth: Londres, 1947).
Butterfield, H. *Christianity and History* (G. Bell: Londres, 1950).
Cajetan (Thomas de Vio) *The Analogy of Names* (1ª ed. 1498. Trad. A. E. Bushinski y H. J. Koren: Duquesne U.P.: Pittsburgh, 1953).
Clarke, N. "Some Criteria Offered", en *Faith and the Philosophers,* compilado por J. Hick (MacMillan: Londres, 1964).
Cook Wilson, J. *Statement and Inference* (Oxford U.P.: Oxford, 1926).
Copleston, F. C. *Aquinas* (Penguin: Harmondsworth, 1955).
Corbishley, T. (1) "Theology and Falsification" en *University,* vol. I (Blackwell: Oxford, 1951).
— (2) "Theologians: are they Human?", en *The Downside Review,* vol. LXXVII (Downside Abbey: Bath, 1959).
Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy* (C.U.P.: Cambridge, 1912. Harper Torchbooks: Nueva York, 1957).
Coulson, C. A. *Science and Christian Belief* (Oxford U.P.: Oxford, 1955. Collins Fontana: Londres, 1958).
Coulton, C. G. *Five Centuries of Religion* (Cambridge U.P.: Cambridge, 1923).
Crombie, I. M. "The Possibility of Theological Statements" en *Faith and Logic,* compilado por B. Mitchell (Allen and Unwin: Londres, 1957).
D'Arcy, M. C. *The Nature of Belief* (Sheed and Ward: Londres, 1931).
Darwin, C. *The Autobiography of Charles Darwin,* editada por N. Barlow (Collins: Londres, 1958). Es importante usar esta primera y más completa edición, pues otras posteriores omiten varios párrafos sobre la religión.
Davey, N. y Hoskyns, E. *The Riddle of the New Testament* (Faber and Faber Paperback: Londres, 1958). Hay versión en castellano.
Denzinger, H. *Enchiridion Symbolorum* (Twenty-ninth Revised Edition. Herder: Freiburg i-Breisgau, 1953).

Descartes, R. *The Philosophical Works of Descartes,* trad. E. S. Haldane y G. R. T. Ross (Cambridge U.P.: Cambridge, 1931).

Edwards, D. L., y Robinson, J. A. T. *The Honest to God Debate* (S.C.M. Press: Londres, 1963).

Edwards, J. *Freedom of the Will,* editado por P. Ramsey (Yale U.P.: New Haven, 1957).

Edwards, P. (1) *"The Cosmological Argument"* en *The Rationalist Annual,* 1959 (C. A. Watts: Londres, 1958).

— (2) "Is Fideistic Theology Irrefutable?" en *The Rationalist Annual,* 1966 (Barrie and Rockcliff: Londres, 1966).

Einstein, A. *Out of My Later Years* (Thames and Hudson: Londres, 1950).

Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy,* compilado por C. P. Dutt (Martin Lawrence: Londres, sin fecha).

Farmer, H. H. *The World and God* (Nisbet: Londres, 1935).

Festinger, L. (con H. W. Riecken y S. Schachter) *When Prophecy Fails* (Minnesota U.P.: Minneapolis, 1956).

Flew, A. G. N. (1) *"Death",* en *New Essays in Philosophical Theology,* compilados por A. Flew and A. C. MacIntyre (S.C.M. Press: Londres, 1955, Rústica, 1963).

— (2) "Divine Omnipotence and Human Freedom", en *op. cit.*

— (3) "What Happened at Versailles?", en *Spectrum,* compilado por I. Gilmour y I. Hamilton (Longmans Green: Londres, 1956).

— (4) "Is Pascal's Wager the only Safe Bet?", en *The Rationalist Annual,* 1960. (C. A. Watts: Londres, 1959).

— (5) *Hume's Philosophy of Belief* (Routledge y Kegan Paul: Londres, 1961).

— (6) "Tolstoy and the Meaning of Life", en *Ethics,* Vol. LXXIII (Chicago U.P.: Chicago, 1963).

— (7) "How Far can an Humanist Ethics be Objective?" en *The Rationalist Annual,* 1964 (C. A. Watts: Londres, 1963).

— (8) *"Merely* and *nothing but",* en *The Listener* vol. LXXII (B.B.C.: Londres, 1964).

— (9) "Introduction" para *Body, Mind and Death* (MacMillan: Nueva York, 1964).

— (10) "The 'Religious Morality' of Mr Patterson Brown", en *Mind,* vol. LXXIV (Nelson: Edinburgo, 1965).

— (11) "A Rational Animal", en *Brain and Mind,* compilado por J. R. Smythies (Routledge and Kegan Paul: Londres, 1966).

— (12) "What is Indoctrination?", en *Studies in Philosophy and Education,* vol. IV (Southern Illinois University: Edwardsville, 1966.)

— y Gellner, E. A. "The Third Maxim" (Flew), "Determinism and Validity" (Gellner) y "Determinism and Validity Again" (Flew) en *The Rationalist Annual,* 1955, 1957, 1958.

— y Hepburn, R. W. "Problems of Perspective", en *The Plain View,* vol. VII (Ethical Union: Londres, 1955).

Fowler, W. W. *The Religious Experience of the Roman People* (MacMillan: Londres, 1911).

Freud, S. *The Future of an Illusion* (Hogarth: Londres, 1949).

Geach, P. T. "Aquinas", en G. E. M. Anscombe y P. T. Geach, *Three Philosophers* (Blackwell: Oxford, 1963).
Gilby, T. (Compilador y traductor.) *St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts* (Oxford U. P.: Oxford, 1951).
Coffin, M. "Some Reflections on Superstition and Credulity", en *Objections to Roman Catholicism,* compilado por M. de la Bedoyere (Constable: Londres, 1964).
Gore, C. *Belief in God* (1ª ed., 1921. Penguin: Harmondsworth, 1939).
Gumpel, P. "Unbaptized Infants: may they be Saved?" en *The Downside Review,* vol. LXXII (Downside Abbey: Bath, 1954).
Hampshire, S. N. "Identification and Existence", en *Contemporary British Philosophy,* compilado por H. D. Lewis (Allen and Unwin: Londres, 1956).
Hardy, T. *The Dynasts* (1ª ed., 1903, MacMillan: Londres, 1924).
Hare, R. M. (1) *The Language of Morals* (Oxford U. P.: Oxford, 1952).
— (2) *Freedom and Reason* (Oxford U.P.: Oxford, 1963).
Hawkins, D. J. B. *The Essentials of Theism* (Sheed and Ward: Londres, 1949).
Hepburn, R. W. (1) *Christianity and Paradox* (C. A. Watts: Londres, 1958).
— (2) "From World to God" en *Mind,* vol. LXXII (Nelson: Edinburgo, 1963).
Herodotus. *History.* Hay versiones en castellano.
Hick, J. R. (1) *Faith and Knowledge* (Cornell U.P.: Ithaca, 1957).
— (2) *Philosophy of Religion* (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N. J., 1963).
Hobbes, T. *Leviathan* (1651); en *Works,* compiladas por W. Molesworth (Bohn: Londres, 1839-40). Hay versión en castellano.
Hospers, J. "What is Explanation?", en *Essays in Conceptual Analysis,* compilado por A. Flew (MacMillan: Londres, 1956).
Hume, D. (1) *A Treatise of Human Nature* (1ª ed., 1739-40. Compilado por L. A. Selby-Bigge: Oxford U.P.: Oxford, 1906). Hay versión en castellano.
— (2) *An Inquiry concerning Human Understanding* (1ª ed., 1748, compilada por C. W. Hendel: Liberal Arts Press: Nueva York, 1955). Hay versión en castellano.
— (3) *Dialogues concerning Natural Religion* (1ª ed., 1779. Compilado por N. Kemp Smith: Oxford U.P.: Oxford, 1935).
James, W. *Varieties of Religious Experience* (1ª. ed., 1902. Longmans Green: Nueva York, 1947). Hay versión en castellano.
Jenkins, D. *The Christian Belief in God* (Faber and Faber: Londres, 1964).
Kant, I. *The Critique of Pure Reason* (Segunda edición, 1787. compilada y traducida por N. Kemp Smith: MacMillan: Londres, 1934). Hay versión en castellano.
Kaufmann, W. *Critique of Religion and Philosophy* (Faber and Faber: Londres, 1959).

Kenny, A. "Critical Notice of *Three Philosophers* by G. E. M. Anscombe and P. T. Geach", en *Mind*, vol. LXXIV (Nelson: Edinburgo, 1965).
Lecky, W. E. L. *The Rise and Influence of Rationalism in Europe* (Longmans Green: Londres, 1890).
Leibniz, G. W. (1) *Theodicy* (1ª ed., 1710. Compilado por A. Farrer y trad. por E. M. Huggard: Routledge y Kegan Paul: Londres, 1951). Hay versión en castellano.
— (2) "Principles of Nature and of Grace" (1714), en *Philosophical Letters and Papers,* vol. II, compilado por L. E. Loemker (Chicago U.P.: Chicago, 1956). Hay versión en castellano.
Lewis, C. S. *The Problem of Pain* (Bles: Londres, 1940). Hay versión en castellano.
Lewis, H. D. *Our Experience of God* (Allen and Unwin: Londres, 1959).
Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding* (1ª ed., 1690. Compilado por A. C. Fraser: Oxford U.P.: Oxford, 1894). Hay versión en castellano.
Lovejoy, A. O. *The Great Chain of Being* (1ª ed., 1936. Harper Torchbooks: Nueva York, 1960).
Lucretius (T. Lucretius Carus) *On the Nature of Things (de Rerum Natura).* Hay versión en castellano.
Luttero, M. *The Bondage of the Will* (1ª ed., 1525. Trad. H. Cole, revisión E. T. Vaughan: Londres, 1823. Corregido H. Atherton (W. Eardmans and Sovereign Grace: Grand Rapids, Michigan and Londres, 1932). Hay versión en castellano.
MacCloskey, H. J. "The Problem of Evil", en *The Journal of Bible and Religion,* vol. XXX (Chambersburg, Pa., 1962).
MacIntyre, A. C. *Difficulties in Christian Belief* (S.C.M. Press: Londres, 1959).
Mackie, J. "Evil and Omnipotence", en *Mind,* vol. LXIV (Nelson: Edinburgo, 1955).
Maher, M. *Psychologys Empirical and Rational* (1ª ed.: Longmans Green: Nueva York, 1900).
Malcolm, N. (1) "Anselm's Ontological Arguments", en *The Philosophical Review,* vol. LXIX (Cornell U.P.: Ithaca, 1960).
— (2) "Is it a Religious Belief that 'God Exist'?", en *Faith and the Philosophers,* compilado por J. Hick (MacMillan: Londres, 1964).
Martin, C. B. *Religious Belief* (Cornell U.P.: Ithaca, 1959).
Marx, K. *Karl Marx: Early Writings,* trad. y compilación por T. B. Bottomore (C. A. Watts: Londres, 1963).
Mascall, E. L. (1) *He Who Is* (Longmans: Londres, 1943).
— (2) *Existence and Analogy* (Longmans: Londres, 1949).
— (3) *Words and Images* (Longmans: Londres, 1957).
Mill, J. S. *Three Essays on Religion* (Longmans: Londres, 1874). Hay versión en castellano.
Moore, G. E. "Is Existence a Predicate?", en *Logic and Language,* vol. II, compilado por Antony Flew (Blackwell: Oxford, 1953).
Nash, L. K. *The Atomic-Molecular Theory* (Harvard U.P.: Cambridge, Mass., 1950).

Neil, W. *The Rediscovery of the Bible* (Hodder and Stoughton: Londres, 1958).
Newman, J. H. (1) *Apologia pro Vita Sua* (1ª ed., 1865. Longmans: Londres y Nueva York, 1890).
— (2) *A Grammar of Assent* (Longmans: Londres y Nueva York, 1870).
— (3) "Essay on the Miracles Recorded in Ecclesiastical History" en *The Ecclesiastical History of M. L'Abbé Fleury* (J. H. Parker: Oxford, 1842).
— (4) *The Idea of a University* (1ª ed. en dos secciones, 1853 y 1858. Rústica, Doubleday Image: Nueva York, 1959). Hay versión en castellano.
Nilsson, M. P. *A History of Greek Religion* (Oxford U.P.: Oxford, 1925).
Novak, M. (Compilador) *The Experience of Marriage* (Darton, Longman and Todd: Londres, 1964).
O'Connor, D. J. "Aristotle", en *A Critical History of Western Philosophy,* compilada por D. J. O'Connor (Free Press of Glencoe and Collier-MacMillan: Nueva York y Londres, 1964).
Origen (1) *de Principiis* en *Ante-Nicene Christian Library,* compilado por A. Roberts y J. Donaldson (T. and T. Clark: Edinburgo, 1869), vol. X. Hay versión en castellano.
— (2) *contra Celsum,* compilado por H. Chadwick (Cambridge U.P.: Cambridge, 1953). Hay versión en castellano.
Otto, R. *The Idea of the Holy* (Penguin: Harmondsworth, 1959). Hay versión en castellano.
Paley, W. *Works,* compilado por E. Paley (Longmans: Londres, 1838).
Pascal, B. *Pensées.* Everyman, compilado por W. F. Trotter (Dent: Londres, 1931) Brunschwig. Hay versión en castellano.
Paton, H. J. *The Modern Predicament* (Allen and Unwin: Londres, 1955).
Penelhum, T. "Divine Necessity", en *Mind,* vol. LXIX (Nelson: Edinburgo, 1960).
Perry, M. C. *The Easter Enigma* (Faber and Faber: Londres, 1959).
Peters, R. S. *Authority Responsibility and Education* (Allen and Unwin: Londres, 1959).
Phillips, J. B. *Your God is too small!* (Epworth Press: Londres, 1952).
Phillips, R. P. *Modern Thomistic Philosophy* (Burns Oates: Londres, 1934-5).
Piaget, J. *Moral Judgement of the Child* (Routledge and Kegan Paul: Londres, 1932). Hay versión en castellano.
Pike, R. *Jehovah's Witnesses* (C. A. Watts: Londres, 1954).
Pius XI, *Pope Casti Connubii* (Catholic Truth Society: Londres, 1930). Hay versión en castellano.
Pius XII, Pope (1) *Humani Generis* (Catholic Truth Society: Londres, 1950). Hay versión en castellano.
— (2) "Address of Pius XII to the Sixth International Congress

of Penal Law", 3 de Octubre, 1953 en *The Catholic Mind*, vol. LII (America Press: Nueva York, 1954).
Platón. *Diálogos.*
Popkin, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Van Gorcum: Assen, 1964).
Ramsey, P. *Basic Christian Ethics* (S.C.M. Press: Londres, 1955).
Richardson, A. *The Bible in the Age of Science* (S.C.M. Press: Londres, 1961).
Roberts, T. A. *History and Christian Apologetic* (S.P.C.K. Press: Londres, 1960).
Robinson, J. A. T. (1) *Honest to God* (S.C.M. Press: Londres, 1963). Hay versión en castellano.
— (2) *The New Reformation* (S.C.M. Press: Londres, 1965). Hay versión en castellano.
Robinson, R. *An Atheist's Values* (Oxford U.P.: Oxford, 1964).
Root, H. E. "Beginning all over again", en *Soundings*, compilado por A. R. Vidler (Cambridge U.P.: Cambridge, 1962).
Russell, B. A. W. *Why I am not a Christian*, compilado por Paul Edwards (Allen aud Unwin: Londres, 1957. Hay versión en castellano.
— y Whitehead, A. N. *Principia Mathematica* (Cambridge U.P.: Cambridge, 1913).
St John-Stevas, N. (1) *Life, Death and the Law* (Eyre and Spottiswoode: Londres, 1961).
— (2) *The Right to Life* (Hodder and Stoughton: Londres, 1963).
Schopenhauer, A. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1ª ed., 1813. Bohn: Londres, 1888).
Sidgwick, H. *Methods of Ethics* (MacMillan: Londres, 1874).
Smart, J. J. C. "The Existence of God", en *New Essays in Philosophical Theology*, compilado por A. Flew y A. C. MacIntyre (S.C.M. Press: Londres, 1955. Rústica, 1963.)
Smart, R. N. (1) "Christianity and the other great religions", en *Soundings*, compilado por A. R. Vidler (Cambridge U.P.: Cambridge, 1962).
— (2) *A Dialogue of Religions* (S.C.M. Press: Londres, 1962).
— (3) *Philosophers and Religious Truth* (*S.C.M. Press: Londres,* 1964).
Smith, G. D. *The Teaching of the Catholic Church* (2ª ed., Burns Oates: Londres, 1952. Imprimatur.)
Sommerfeld, A. "To Albert Einstein's Seventieth Birthday", en *Albert Einstein: Philosopher Scientist*, compilado por Schilpp (Harper Torchbooks: Nueva York, 1959), vol. I.
Spinoza, B., de carta XLIX (1671), dirigida a Isaac Orabio, en *The Chief Works of B. de Spinoza*, compilado por R. H. M. Elwes (Dover: Nueva York, 1955). Hay versión en castellano.
Stephen, L. *English Thought in the Eighteenth Century* (Murray: Londres, 1902).
Stein, W. (Editor) *Nuclear Weapons and Christian Conscience* (Merlin Press: Londres, 1961).
Strawson, P. F. *Individuals* (Methuen: Londres, 1959).

Taylor, A. E. *Does God exist?* (1ª ed., 1945, Collins Fontana, 1961).
Theophrastus, *Metaphysics*, compilada y traducida por W. D. Ross y F. H. Fobes (Oxford U.P.: Oxford, 1929).
Thompson, J. M. *Miracles in the New Testament* (Arnold: Londres, 1911).
Tillich, P. *Systematic Theology* (Nisbet: Londres, 1951). Hay traducción en castellano.
Torrance, T. "Faith and Philosophy", en *The Hibbert Journal*, vol. XLVII (Allen and Unwin: Londres, 1949).
Toulmin, S. E. (1) *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge U.P.: Cambridge, 1950).
— (2) *The Philosophy of Science* (Hutchinson: Londres, 1953.)
— (3) *Foresight and Understanding* (Hutchinson: Londres, 1961).
Valla, L. "Dialogue on Freewill" (1483), la mejor versión en *The Renaissance Philosophy of Man*, compilado por E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall Junr. (Chicago U.P.: Chicago, 1948).
Van Buren, P. *The Secular Meaning of the Gospel* (S.C.M. Press: Londres, 1963). Hay versión en castellano.
Whale, J. S. *Christian Doctrine* (1ª ed., 1941. Collins Fontana Paperback: Londres, 1957).
Whitman, W. "Song of Myself", en *Select Poems*, compilados por S. de Selincourt (O.U.P.: Londres, 1920).
Wicker, B. *God and Modern Philosophy* (Darton, Longman, and Todd: Londres, 1964).
Williams, H. A. "Psychological Objections", en *Objections to Christian Belief*, compilado por A. R. Vidler (Constable: Londres, 1963).
Williams, L. "God and Logical Analysis", en *The Downside Review*, vol. LXXIV (Downside Abbey: Bath, 1956).
Wilson, J. *Language and Christian Belief* (MacMillan: Londres, 1958).
Wittgenstein, L. (1) *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge and Kegan Paul: Londres, 1923).
— (2) *Philosophical Investigations* (Blackwell: Oxford, 1953).
Varios *Doctrine in the Church of England* (S.P.C.K.: Londres, 1938).

ÍNDICE DE NOMBRES

Este
libro se
terminó de
imprimir el
20 de Julio de 1976
en los Talleres Grá-
ficos TIPENC S.R.L.,
calle Aristóbulo
del Valle 1338,
Buenos
Aires

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

ANTONY FLEW

DIOS Y LA FILOSOFIA

Un enfoque polémico referente a la existencia de Dios, desde el punto de vista filosófico y en relación con algunas de las aserciones de la fe tradicional.

Antony Flew, actual profesor de filosofía de la Universidad de Reading, Inglaterra, replantea diversos temas teológicos y religiosos, encarándolos a la luz de nuevos criterios y en un lenguaje similar al de un juicio ventilado ante una corte.

El lector se ve atrapado desde la primera página y se siente como protagonista del trascendente debate.

